思想與時代月刊

第四十八期

中華民國三十六年十月

編輯兼出版者 思想與時代社
杭州大學路國立浙江大學文學院轉

印刷者 當代出版社
杭州中正街謝麻子巷六號

總經售處 中國文化服務社總社
上海福州路六七九號

第四十九期目錄預告

國際政治與原子能 周鯁生
論對日和約 張其昀
希臘皮薩哥拉士派的宗教與哲學 嚴羣
正名示範 景昌極
豳詩徵微 任銘善
中國地形型式概述 丁驌
民國紀元以前外國地質學者在中國之工作 黃汲清
魏給石與白納德著「季風亞洲之稻米經濟」詳述（書評） 任美鍔

定價表

全年十冊（七八兩月休刊）

訂購辦法	冊數	價目	平寄郵費	掛號郵費	航空郵費
零售	一	三千元	免收	七百五十元	九百元
預定半年	五	一萬五千元	免收	四千五百元	五千四百元

郵包費及國外郵費照郵局規定辦理

全國郵局均可代訂本刊 手續簡便 匯費免收

本刊代售處

上海 正中書局上海分局（河南路） 聯合書報社（山東路中保坊）
南京 正中書局南京分局（太平路） 拔提書店（太平路）
北平 勝利出版公司北平分公司（西長安街）
杭州 商務印書館（中正街） 東南圖書公司（湖濱仁和路）
長沙 知行文物公司（伯陵路）
成都 路明書店（半邊橋街）
梅縣 科學書店（淩風東路）

注意事項

一、定戶如有詢問事件或更改地址通訊時務請將定單號數註明。
二、郵票代價暫不接收。
三、信內附寄法幣如有遺失概不負責。
四、本刊尚存有四、七、十八、十九、二十、二十一、二十二、二十三、二十四、二十五、二十六、二十七、二十八、三十一、三十二、三十四、三十五、三十六、三十七、三十八、三十九、四十等期。每冊售價二千元，存數無多，欲購從速。

思想與時代

第四十八期目錄

東西文化之綜合　謝幼偉
正蒙大義發微　錢穆
對黑格爾哲學系統的看法　賀麟
南嶺何在　吳尚時遺著
凱恩斯論所得儲蓄與投資　孫恆
美國之報業　張其昀
歐文的世界（書評）　李祁

東西文化之綜合

謝幼偉

西洋人士之於其自身文化常有一種堅强之自信。惟我獨尊，或惟我爲優之感，每流露於彼等各種著述中。如普通文野之分，所持以衡量某一民族之爲文明或野蠻者，其標準即爲西洋文化中自身之標準。合其標準者爲文明，不合其標準者爲野蠻。彼等之於其標準，固認爲獨一無二，即吾人之於其標準，亦多信受不疑。今日吾人普說，涉及文野之別時，吾人之標準，有意或無意，即爲西洋人所持之標準。是西洋文化之優越，不惟西方人士如此自信，雖此土人士亦多如此信之。謂西洋文化之爲吾人應加接受之文化，余意國人中當無再持異議者。自變法維新，辛亥革命，新文化運動，以迄今茲，吾人實向此一途而趨，進展雖緩，固未嘗或變也。

惟謂西洋文化爲應接受之文化，此爲一事，若謂西洋文化之外，倘另有文化足與相抗衡，西洋文化非唯一優越之文化，則爲另一事。承認西洋文化爲優越，但不承認其爲唯一優越之文化，勿論正確與否，實爲可能而無矛盾之主張。往日國人，頗有主張之者。今日國人，亦有主張之者。此非不接受西洋文化之謂，特謂吾人於接受西洋文化之餘，不應輕視或忽視自身之文化——東方文化。東方文化與西方文化應同爲尊重或研究之對象。吾人不宜過於自詡，然吾人亦不宜過於自卑。吾人決不應視東方文化毫無價值，而作全部推翻或全盤西化之想。吾人亦不應視東方文化全善全美，而有夜郎自大或閉關自守之念。吾人應認識東方文化之長，而加以發展或保存。竊謂若是之主張，似頗正確。然此種主張之是否可能，繫於一大前提焉。此一大前提爲何？即東西文化有無綜合或調和之可能是已。

關於東西文化之綜合或調和，此土人士，多作此想，西方人士，則絕少加以注意。西方人士之於東方文化，其態度向爲輕視或忽視，即不然，亦但視爲古董，爲好奇心所驅迫，而加以研究而已。往昔日人，嘗有此感。憶日人某有云：「歐美人對於東洋民族，多以爲劣等國民，倘或見其長處，則直驚呼以爲黃禍。其直傾耳於東洋人之言論者極少。有時對於東洋人之言論呈讚詞者，多出於一時之好奇心，或屬於外交辭令而已。」自過去言，西洋人之態度，確如是。非對東方文化加以輕視或忽視，即視東方文化爲博物院中之古物，聊爲考古學者增加研究之資料。謂東西文化可以調和綜合而成一種新文化，此西洋人前此所未夢想及之者。英詩人克卜令所謂：「東爲東，西爲西，東西永不相會」之說，幾成爲西洋人一致之態度。惟此種態度，自第一次世界大戰後，已稍爲改變。西洋人於悲觀失望之餘，有咒咀自身文化者，亦有羨慕東方文化者。梁任公所著：「歐遊心影錄」，曾詳言之。然此特出於一時衝動之情感，終無具體之表現。哲人中，如杜威，如羅素，來華講學之後，亦但有一二讚美東方文化之辭，彼等之思想系統究無接納東方文化之跡象可尋。以綜合東西文化爲職志，思從東方文化之研究而有所得之哲人，作者最近，方見及之。最近美哲諾柔洛氏（F.S.C.Northrop）著「東西相會」（The Meeting of East and West，一九四六年美國麥美倫公司出版）一書，即以綜合東西文化爲其主要之企圖。是否此書亦爲此次大戰後之一種反動情緒，及此書之企圖是否成功，雖均有問題，然現代西哲中之致力於此種工作者，諾氏或爲第一人（最近曾來華遊歷之美哲柏特氏 E.A.Burtt 亦表示有此企圖）。本文之作、以介紹諾氏是書之說爲主，然後略以作者個人之觀感。

諾柔洛氏爲美國耶魯大學哲學教授，嘗寄居中國，又曾遊歷墨西哥，英倫、及歐陸各地。故除學問外，生活上實曾與東西文化相接觸。戰前有「科學與第一原理」（Science and First Principles 1931）一書問世。思想純以客觀科學爲根據，浪漫熱情之主觀渲染，爲彼所力求避免者。因而「東西相會」一書，實爲平心靜氣之作，不論觀點正確與否，即不能視爲一種情緒上之反動。惟此書之與此次大戰有關，則無疑問。以此書所企圖

解之問題，即以戰後思想或理想之衝突，如何解決或調和爲主要。此在諾氏自序中，已加以說明。諾氏認爲此一次大戰與上一次大戰有一顯著之不同點。上一次大戰後，人皆不感覺有所謂思想之衝突問題。此一次大戰後，則思想之衝突，人所共見。最彰明者，如英美式之民主與蘇聯之共產主義衝突，一也；猶太人之願望與阿拉伯文化在巴勒斯坦衝突，二也；回教與印度教在印度方面衝突，三也；天主教之宗教，政治等理想，與新教徒之理想衝突，四也；拉丁美洲人之觀念與傳統美國人之觀念衝突，五也。至東方人之價值意識與西方人之價值意識衝突，更不待論。若是之衝突，影響世界和平至鉅。諾氏乃曰：「此種種意識形態之衝突，其必須應付，如可能，且必須解決，之時期已來臨。否則，人類之社會政策，道德理想，及宗教願望，因彼此不相容之故，將繼續產生誤解與戰爭，而非互相理解與和平」。（原書自序）世界和平繫乎人類彼此間之理解，又繫乎人類各種文化或哲學思想之互相認識與調和。是研究東西文化之綜合，目的即在尋求世界和平之基礎。此書立意，固在是也。全書共分十三章，第一章論現代世界之特徵及此書之問題與方法。由第二章至第七章分述西方文化各種類型之根源與要點。第八章總述西方文化之意義。第九章至第十一章分論東方文化。第十二章與第十三章述主要問題之解決，亦即說明東西文化之如何綜合。茲先撮要述其說如下。

諾索洛氏開宗明義即曰：「吾人之世界爲一矛盾式之世界。此世界之成就爲此世界之榮譽者，即有毀滅此世界之威脅。世界各民族，其生活程度最高，經濟上提攜其人民之能力最大，教育最普及，而道德與宗教又最開明者，反表現其避免戰爭上彼此殘殺之能力爲最弱。此有如吾人愈文明，則吾人之維持文明爲愈無能然。」（原書第一頁）是誠也，有識之士，早具同感。諾氏此書，即所以表明西方文化，不論如何崇高，究爲有問題或有弱點者。同時，諾氏認爲今日之東方，亦非昔比。今日之東方已放棄其傳統之被動與因襲態度，轉而採取一種自動與創造態度。東方人已不以接受西方人之理想與價值爲滿足，且思以東方人之理想與價值轉移西方。今日之世界已成爲東西一家之世界。東西兩方，不惟已相會，且在結合中。克卜令氏所描述之時代，已成過去。「如吾人欲理解自身，則吾人必須理解東方，如吾人欲避免另一悲劇，痛苦，與流血之發生，則吾人必須知如何結合東方與西方之價值，若是之時期，已來臨矣。」（原書四頁）

關於西方文化，諾氏首先論及者爲墨西哥之文化。墨西哥文化爲一種極複雜之文化，除印第安人本身之文化外，尚有外來文化之侵入。主要者如西班牙殖民時代之天主教，如十九世紀法國之實證主義，如近代英美之民主思潮，及蘇聯共產主義。此種種者對今日之墨西哥文化悉有影響，然其影響究未完全消滅墨西哥人自身文化之特徵。墨西哥人情感豐富，愛好藝術。彼等之於藝術，「乃生命之一種必需品，而非奢侈品；彼等之於宗教，如宗教爲何物，則宗教乃一種熱情，一種移人情感的經驗。」（原書三七頁）彼等所重視者，乃人性中創造之火，或人性中之熱情。此墨西哥人之熱情，始終不爲外來文化所完全摧毀，始終留存於其藝術與宗教之表現中。此從今日墨西哥人之藝術與宗教，仍可窺見其一二者。故墨西哥文化之特徵，一爲藝術上之直覺，二爲宗教上之熱情。此與東方文化頗爲接近。在某一程度上，吾人可謂墨西哥文化乃東西文化結合之一例。

次論美國文化。此爲諾氏是書佔篇幅最多或最精闢之一章。美國以民主政治及經濟制度馳名，今且以保障人類自由爲其外交政策之口號。但一切政治、經濟、宗教、道德，均必有其理論上之根據，必有其科學上及哲學上之來源。以民主政治論，諾氏認爲民主政治成功之要件有二：一爲普遍教育，二爲此種教育之以人類自身及宇宙性質之根本信仰爲主要。吾人關於自然，關於人類，其所信爲何，足以影響吾人之思想，更足以影響吾人之行動。吾人之思想行動，吾人之文化，實建築於吾人關於自然與人類本身性質之信仰上。吾人視自然與人類爲何物，吾人之文化，即隨吾人之所信而轉移。惟自然也，人類也，其正確性質之認識，必以科學研究之所得爲根據。如科學研究所得已與前一時代之科學研究所得不同，吾人之信仰仍以前一時代之科學爲根據，則吾人之文化必暴露其弱點，而有修正之

必要。美國文化之弱點，依諾氏意，即由其文化未能與當前科學聯繫而有彼此脫節處。蓋美國文化之根源，乃以英國經驗派之洛克(John Locke)與休謨(David Hume)及功利主義者邊沁(Jeremy Bentham)與穆勒(J.S.mill)諸人之說為主。其中洛克一人之影響，尤為重要。美國之政治理想，甚而宗教態度，均可謂受洛氏之影響特深。美國之獨立運動固得力於洛氏哲學之啟示，即其獨立宣言亦充滿洛氏哲學之色彩。「杰弗孫氏(Thomas Jefferson)在獨立宣言上所表現者，乃洛克關於人與自然之哲學概念之道德上，宗教上及政治上的後果而已。簡言之，美國之傳統文化，乃一種已實施之烏托邦，而以洛克哲學界說其善之觀念者。」(原書七一頁)所謂洛克哲學，則又以其時之科學為根據。洛克為醫生及化學家，且為牛頓之摯友。彼之哲學，即從牛頓與伽利利之物理學發展而成。依據牛頓與伽利利之物理學，自然乃一種物理對象(Physical objects)之系統，而位置於公共，無限，而絕對之空間內者。此物理對象又為無聲無色之原子所成。吾人感官所得之一切色聲等性質，非自然所固有，不成為構成自然之原素。此等性質乃一部份依乎觀察者。將觀察者移去，則色聲等性質隨之消失。由是觀察者，色聲性質，及物理對象間成一「三端」(Three-Termed)之關係。吾人直接所得之色聲性質，僅間接經由觀察者，而與物理對象發生關係，不能直接與之有關。感官性質乃被排斥於自然之真實系統外，而視為現象。此種三端關係之說，即為洛氏所接受。洛氏視物質有初性(Primary Quality)次性(Secondary Quality)之分，其說固本乎此，即彼之心靈觀，亦由此推演而成。緣感官性質已與觀察者有關，則觀察者為何物耶？自洛氏言，觀察者「乃一種實有物，當牛頓物理學上依數學界說之公共時空內之物質對象作用於其上時，此實有物即意識有在被感時空內作為現象之色聲苦樂等性質。此亦即洛克所謂一種「心理實體」(Mental Substance)。此乃一種有意識能力之實體，當物質實體影響之時，此種實體覺知有被感時空內之諸性質作為其意識之內容。」(原書八一頁)換言之，所謂觀察者，所謂心理實體，乃一種受外物刺激時而能感知色聲苦樂等性質之實體。承認有心理實體之後，洛氏對於人類本性之認識，遂與唯物論者如霍布士(Hobbes)之說不同。人類之為物，一方面，其身體則物質實體也。此純受物理學上之機械定律所支配。另一方面，其人格，其靈魂，則心理實體也。此心理實體為單一而不可分割者，為完全自足而獨立者。心理實體離物質實體而獨立，亦離其他心理實體而獨立。一切心理實體有相等之地位，亦有相同之自由。人之所以為人異乎物者，此心理實體為之也。視人之靈魂為心理實體，洛氏之政治學說與宗教主張，遂由之而構成。政治上，人乃生而自由與平等者。政府之起源與根據，全在人民自身之許可。非得人民許可，政府無權干涉人民之任何行動。政府以愈少干涉人民之自由為愈佳。宗教上，個人之靈魂為個人自身之事，他人不能越俎代庖。拯救自身之靈魂，全恃個人自身之力量，教會無法相助，亦無權干涉。美國人之政治理想與宗教願望，雖至今日，仍未脫離洛氏此種個人主義色彩特濃之學說影響，仍以洛氏學說為其信仰之基礎。唯洛氏學說已因今日科學之進展而證明其錯誤，則美國人之信仰基礎亦應有所修正，否則，決不足以應付當前之局勢。

繼美國文化之後，諾氏進而討論英國文化之特徵，論究德國之理想主義，蘇俄之共產主義，以及天主教文化與希臘科學。限於篇幅，未能一一詳加敘述。所可言者，諾氏認為英國文化，除受洛克之影響外，亦受希臘哲人亞里士多德之影響，洛氏偏重個人，亞氏則兼重團體。亞氏認人為政治動物，各有其社會性，有不能離社會而獨存之性質。因而英國之民主政治，不似美國之偏重個人，對團體行動，對政府統制，亦稍重視焉。至德國文化則以哲人康德(Kant)費希德(Fichte)及黑格爾(Hegel)諸氏之說為泉源。康德主張理性有純粹與實踐之分。純粹理性論究知識。人類知識，如數學與自然科學，所以有普遍性與必然性者，乃因人類用其本有之先天觀念加諸於自然或現象。自然界必通過吾人之先天觀念或範疇，始為吾人所知。此先天觀念，人人相同，因而有共同之自然界，共同之知識。人之為人，不僅有其彼此不同之經驗自我，且有彼此公共之「超越自我」(

Transcendental Ego）。此「超越自我」爲自動的而非被動的，爲自然界之立法者，而不僅接受自然界之刺激。其持論與洛克之視人爲心理實體，偶然而被動者，極爲不同。費希德繼之，更側重道德自我之建立，費氏之「自我」，不僅爲自然界之立法者，且爲自然界之創造者。宇宙一切，悉爲自我所「外置」（Posit）。自我「外置」非我以爲活動或克服之對象。此自我以意志力，由活動之需要，而創造「非我」或自然。自我與非我對立，統一之者，則爲絕對意志或絕對自我。絕對意志乃在自我與非我之對立與統一中表現其性質與自由。此爲黑氏之辯證法，黑格爾所充分加以發展者。黑氏認爲吾人之宇宙，乃絕對理念，依正，反，合之辯證歷程而逐漸顯露，逐漸發展。吾人之歷史與文化，亦在此種歷程中，受辯證定律之支配而不能或外。以故，由康德以迄黑氏，德國哲人所重視者，乃絕對自我或超越自我，而個別自我或經驗自我，即爲絕對所吞併。理論上如是，實踐上亦然。民主政治所以不能植根於德國者，此或爲其主因。即今日之蘇聯，其失亦同。蘇聯之共產主義以馬克斯之學說爲理論基礎，然馬氏學說上之辯證法實際即爲黑格爾之辨證法，僅應用上略有不同，一用以說明精神性之絕對，一用以說明物質性之宇宙。然其視人與物均受辯證定律之控制，則無不同。因而在蘇聯系統下，亦無個人自由之可言。蘇聯之所側重者，仍爲團體，而非個人。天主教文化上之人性觀念亦與英美有不同處。天主教以希臘科學爲主。所謂希臘科學，即亞里士多德之說，經由多瑪斯、阿奎那斯（Thomas Aquinas）之發展而成。自天主教言，人類爲一具體之實體，含有靈魂與身體爲其形式與質料。形式與質料不相離，故靈魂與身體亦不相離。靈魂乃身體之形式，非完全獨立而與身體無關之心理實體。形式與形式間又非彼此獨立，而實有種類統屬之關係。故教會組織較爲天主教所重視。凡此種種，其大略也。

分述西方各種不同文化後，諸氏進而總論西洋文化之意義。彼認爲西洋文化雖極複雜，然複雜之中，仍有其統一之特徵可尋。蓋西洋人之所謂知識，不論爲科學，爲哲學，或爲宗教，皆非純粹自經驗而得之知識，亦即非全由直接覺知所供給之知識。其爲知識，實有超乎直接經驗之外者。換言之，知識乃一種「懸擬」或「假設」（Hypothesis），而非純粹事實或事實之積聚。知識必多於事實，必有事實所不能完全證明之成分。任何科學理論，其所言常多於觀察之所得，亦不能直接由純粹觀察而加以證明。科學理論之產生，乃「先天的」（a priori）提出爲一種「懸擬」，然後一部分間接由實驗方法加以徵實。故有人謂：「物理學乃一種先天的知識，而由一種後天的知識所肯定」。物理學如是，一切科學、哲學，甚而宗教，亦如是。知識之成其爲知識，一方面有其先天或先驗之成分，一方面亦有其後天或經驗的成分。然即因知識之有其先驗的成分，有不能純由經驗徵實之成分，西洋人乃不敢視知識爲永遠不變者，爲永真無誤者。西洋人視知識爲一種懸擬，意在即否定知識之不變性或無誤性。任何知識，雖當超出經驗，然不能完全脫離經驗，仍當受經驗之控制，隨科學實驗之進展而進展。吾人可超乎經驗而有所假定，有所懸擬，但此懸擬之真確與否，即須視其後果能爲科學方法所徵實之程度如何而定。設後果不能爲科學方法所徵實，或所能徵實之程度至低，則吾人必須放棄原有之懸擬。西洋科學之所以日在進展中者，此爲其主因。西洋文化之所以呈其複雜而多變者，其原因亦在乎此。視知識爲一種懸擬，則知識有冒險性，有可變性，或有創新性。「是西方人之創造，天才，與光榮，實由懷黑德教授所稱適當名爲「觀念之冒險」者而構成」。（原書二九九頁）吾人可謂西方文化之普遍特徵，即在知識或觀念之冒險。惟知識之冒險，有其限度，亦有其危險，西洋文化之優點在觀念之冒險，而其缺陷亦在觀念之冒險。因構成知識之因素或成分，一爲先驗，一爲經驗，或一爲理論成分（Theoretic Component），一爲美感成分（Aesthetic Component）。所謂理論成分，即非直接觀察所得，僅理論上先驗設定，間接由其演繹後果而證實之成分。所謂美感成分，即直接觀察所得，絕無理論渲染之純粹經驗成分。無前一成分，則知識將喪失其冒險性，而不能有變化改進之希望。無後一成分，則理論知識之真僞將喪失其試驗之道，而宇宙豐富之色相亦可不爲吾人

所認識。知識之眞，在此兩種成分之結合，以事物之眞，即由此兩種成分結合故。任何事物，如人與自然，皆由此兩種成分而構成。此乃不能或缺，亦不能歸併爲一之成分。認識事物之眞相全在認識此兩種構成事物之根本因素。如吾人之知識純以理論成分爲根據，則吾人不視此種知識爲絕對確定，而可隨新證據之發現，依時代而變化。西洋人之知識，或西洋人之文化，實建築於此種理論成分之上，至低限度，亦必以理論成分爲主要。諾氏因曰：「如前面討論所顯示者，因西方世界上善之觀念幾完全與先驗提出之理論成分同一，故西方人在政治、經濟、宗教及藝術上之價值學說，皆建築於其上之各種文化，乃在西方世界之歷史上，曾經如是多次之分化與重造。」（原書三〇二頁）可見西方人之價值觀念，乃備以事物中之一種成分爲標準。合乎此標準者爲善，不合此標準者爲惡。文野之分，亦依乎此。若是之標準雖會促成西洋文化之進展，然究非完全之標準，以構成事物者，不僅爲理論成分，亦有美感成分。忽視美感成分，一任觀念之冒險，結果必令人類喪失其一部眞實之天性，使其在藝術上與情緒上成爲空虛與貧乏。西方文化之弱點在此。此乃一種重視理論成分而忽視美感成分之文化。所以救此種文化之失者，則東方文化是耳。

關於東方文化，諾氏認爲亦極複雜，然複雜之中，亦有統一之特徵可尋。蓋東方人之所謂知識異乎西洋。東方人必以直接經驗之所得，或直接會證之所得爲知識。其知識來源，全恃經驗或直覺，而不恃其他。非直接經驗，不能有所知。西洋人之知識，雖亦始乎經驗，且藉經驗而徵實，然西洋人將知識表達於有系統之語言文字中，藉文字語言之構造，以保留及傳達其經驗中之主要成分，因而讀其書者，可憑自身想像或少數經驗，即能有所知。東方不然。東方之文字語言以指示及象形爲主，且不承認文字語言足以表達其所見，故雖有文字語言，不視文字語言爲知識也。東方人心目中之文字語言，其作用爲消極的，而非積極的。消極方面，文字語言足以顯示事物之不爲何，積極方面，文字語言即不能顯示事物之爲何。事物之積極性質有非文字語言所能表達者。此種差別之所以造成，即由東西兩方人士對於宇宙實在或事物本性之認識，各有所偏而然。西洋人側重事物中之理論成分。此種理論成分非直接經驗之所得，乃由先驗提出之理論而被知。如物理學上之原子電子，非直接經驗之所知也。此乃事物中之理論結構，或事物之共相，比較固定不變，因能爲固定概念或抽象之文字語言所表達。但事物中之美感成分，則必須直接經驗，方能被知。任何文字語言均不能表達此種成分。如生而盲者，吾人決不能用文字語言使彼獲有湖色之經驗，或使彼知何爲湖色。此乃不可言說之成分。東方人所重視者，即爲此種成分。東方文化，不論中國或印度，均以此種成分之認識與理解爲基礎。其倫理，其宗教，其藝術，亦悉建築於此種基礎之上。如孔子之所謂「仁」，老子之所謂「道」，釋迦之所謂「涅槃」，印度教之所謂「梵天」，皆與此種直接認識之美感成分相同一。此種美感成分乃通人我萬物爲一體而無差別相者，亦亘古今不生不滅而無時間相者。宇宙人物之眞實，此最眞實。非認識此種眞實，即無以窺見宇宙人物之眞相。唯此種眞實之認識，必恃經驗，必恃直覺，且非普通經驗或直覺，而實爲一種特殊之經驗或直覺。因依東方哲人之觀點，事物乃由兩種因素構成分：一爲「不決定之美感聯續」(Indeterminate aesthetic continuum)，即一切人物所共有，無差別相，且無生滅相者。二爲在此種聯續中直接被感之差別。普通經驗能認識後者，然不易認識前者。欲認識前者，必需要特殊之經驗，需要一種直覺或洞見。東方哲人所以專恃直覺爲其認識方法者，即因「不決定之美感聯續」，非體驗，非直覺，無由窺見故。以孔子之「仁」言，仁乃人與人間，人與物間，密切相關之本質。所謂「仁者渾然與萬物爲一體」。此「萬物一體」之仁，須深切體會，或「自家體貼」，方能認識。存人我見，或差別感者，即無法識仁。即佛教上之「涅槃」，亦須吾人破除我執法執之後方能認識。誠以既包一切，無差別而不決定之「美感聯續」，若「仁」與「涅槃」者，本爲超出普通差別之一物，故非運用超出差別之直覺，不能加以把握。是重視事物中之美感成分者，不能不同時亦重視直覺或體驗。因而東方人之所謂知識，乃直覺之知，而西方人之所謂

知識，則爲理論之知。「東方所研究者大部分爲事物中之美感成分，而西方所研究者則大部分爲事物中之理論成分」。（原書三七五頁）東西文化之差別，即在乎此。惟重視美感成分或直覺之知者，常視其直覺所得爲確定無疑，其態度較爲武斷，亦較爲固執或保守。東方文化之所以缺少進步，東方科學之所以不能發達，實此種武斷固執之態度爲之梗。欲掃除此種態度，而謀東方文化與科學之進展，則理論成分無忽視之可能。是挽救東方文化之失者，西方文化是耳。

東西文化，各有所偏。東方偏於美感，西方偏於理論。惟理論與美感，雖爲兩種不同之成分，然非彼此不相容之成分也。亦非一眞一假之成分也。理論與美感同爲事物中之眞實成分，亦爲彼此相需之成分。理論成分固爲善，美感成分亦爲善。現代科學之所顯示者，任何事物之構成，實由此兩種成分而構成。一完全之物，一方面必有其不可言說，充滿情緒與美感之成分，另一方面亦必有其不能全部窺見，僅能由理論與思維，從其演繹後果加以表明及檢驗之成分。謂一物爲完全具體之物，此不僅爲直接被經驗，及美感上情緒上被覺之一物，亦爲懸擬上所想像，及實驗上被徵實之理論所指示之一物。此兩種成分間之關係，乃「兩端關係」（Two-ter-mod relation），而非前面洛克所主張之「三端關係」。故吾人不能謂某一成分爲眞實，另一成分爲虛假，或某一成分爲本體，另一成分爲現象，以兩端關係中，此兩端必同爲眞實也。因而東西文化固爲不同之文化，以彼此所涉及者，乃事物中不同之成分，然不同非即不相容之謂。事物中可以相容之成分，則表現此兩種成分之文化，亦必可以相容。不惟可以相容，且應加以調和，加以綜合，以成一種完全而充實之文化。以往所謂東西文化無調和或綜合之可能者，乃因彼此互視所重視之成分爲眞實，所不重視之成分爲虛假所致。設彼此均能認識兩種成分，各爲終極而不能歸併之成分，且爲彼此相關，不能互視爲現象之成分，則吾人必知此兩種文化乃可互相補充，互相增益之文化。「彼等（指兩種文化而言）能相會，非因彼等所實爲相同之事物，乃因彼等所表達者爲不同而互相補充之事物。爲獲得一人之自我及其宇宙之適當而正確之概念起見，此兩者均所需要。兩者各能進入於未來廣包之新宇宙中，各以其過去傲人而保存其自尊。雙方各需要對方也。」（原書四五四—五頁）依諾氏意，東西文化不惟有綜合之可能，且有綜合之必要。世界文化之前途，人類將來之命運，謂與此種綜合有關，亦無不可。綜合之道，自西方文化言，西方文化須重新認識其現代科學所得之基礎，於理論成分中加入美感成分，在可能範圍內輸入東方人之哲學與藝術，以救其偏枯之科學。此不惟可以增加西洋文化之內容，亦可解除其現存文化複雜而矛盾之現象。自東方文化言，東方文化亦應認識現代西方科學之重要，於美感成分中加入理論成分，盡其可能輸入西方之科學，以救其空虛之玄學。如是互相尊重，互相合作，互相滲入，則統一之世界文化必有完成之一日，而人類之永久和平，亦可期也。

諾索洛氏之說，略如上述。全書中雖亦有不甚正確而可議之處，然自主要之觀點言，則可謂持平而公正。作者對諸氏上述主張，深表贊同。作者認爲過去我國人士之談東西文化者，非多偏於保守，即多偏於騖新。偏於保守者，視我國經典，包羅一切，不必他求。宇宙人生之眞相，唯吾人能認識，而西洋人則不能。西洋科學爲形而下之事物，不足以見體。見體須恃性智，恃直覺，科學知識不能爲力。此對東方文化未免過於誇大，足以阻礙新思想之輸入。偏於騖新者，又多輕視我國之一切，認爲我國傳統思想，不論道德，宗教或藝術，悉無保存之價值，非徹底推翻不能樹立西方之科學。此對東方文化又未免過於自卑，亦非創造新文化之道。竊謂此兩種人均有一讀諸氏是書之必要。諸氏之所以勸告吾人者，非推翻吾人之傳統，乃吾人於保存優良傳統時，如何接納西方之科學。此爲今日中國之問題，亦爲今日印度之問題。即其所以勸告西方者，亦非推翻西方人之傳統。西方人亦應保存其優良之傳統。今日世界共同之問題，非各推翻其本身傳統之問題，乃如何認識本身傳統之非完全，及如何接納其他傳統以糾正自身傳統之問題。此亦即東西文化，各有得失，需要綜合之問題。實目之誇大狂，與盲目之自卑結，均非吾人應有之態度。吾人應有之態度，在

探討東西文化之本原，認識雙方之優點，而加以調和，加以綜合。此非僅優秀異同之比較而已，此乃深入文化之內層，而發現其構成之因素，知東西兩方，實各有所見，各有所得，非彼此補充，無以成文化之全。若是之工作，諸氏已開其端。今後吾人之工作，或亦不能外是也。

正蒙大義發微

錢穆

周張二程，為北宋理學四大儒。然二程論學旨趣，已不盡同。其於濂溪，雖少嘗從游，然終身不甚推挹。於其太極圖說，更無一言道及。而盛推橫渠西銘，顧又不許其正蒙。曰「橫渠立言，誠有過者，乃在正蒙。」朱子一尊二程，又確然以濂溪為二程所自出。謂濂溪太極圖說，傳自二程。其於橫渠，則尊西銘，疑正蒙，皆本二程之意。後世言宋學，則承襲晦翁，幾於奉為定論。惟明末王船山，獨宗橫渠，特為正蒙注，頗辨程張之異。顧又以正蒙比傅於濂溪之太極圖，此在朱子固已剖辨，謂：「正蒙說道體處，止是說氣，說聚散，其流乃是箇大輪迴，須是周子說無極而太極最好。」今船山乃謂正蒙太極，陳義相同，是船山仍未脫晦翁樊籬，故牽附太極圖為說，於正蒙獨特處，不僅不能為之洗發，又轉益歧之矣。今正蒙精義既隱，而空推其西銘，若論西銘，立言宗旨，原本正蒙，撥其根而擷其實，又豈為能真知西銘者。竊謂欲究周張二程論學大體，當各就其所見，分別而觀，庶可以得各家之真相。本篇於正蒙隱旨，稍加抉發。不僅橫渠一家面目，從此顯露。即濂溪二程晦翁之異同，亦可藉以推見。治斯學者，倘能繼續尋繹，則此篇開其塗轍，決非小有裨補而已也。

太和所謂道，中涵浮沉升降動靜相感之性，是生絪縕相盪勝負屈伸之始。

高忠憲曰：太和，陰陽會合沖和之氣也。易曰：「一陰一陽之謂道」，張子本易以明器即是道，故指太和以名道。蓋理之與氣，一而二，二而一者也。理無形而難知，氣有像而可見，假有象者而無形者可默識矣。浮沉升降動靜者，陰陽二氣自然相感之理，是其體也。絪縕交密之狀，二氣摩盪，勝負屈伸，如日月寒暑之往來，是其用也。

按高注此條最締當。

朱子曰：此以太和狀道體，與發而中節之和無異。

按太和乃一氣沖和陰陽未分之際，豈可與發而中節之和相擬。朱子蓋承程子意而誤說也。

王船山曰：太和篇首明道之所自出，物之所自生，性之所自受，而作聖之功，下學之事，必達於此而後不為異端所惑。蓋即太極圖說之旨，而發其所函之蘊也。

按濂溪太極圖說，用意在說明天地萬物所由始，故曰無極而太極。此即壽涯之偈，所謂有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋也。劉原父謂太極乃為氣之先，一種無物之物，此說太極義最的。若必求天地萬物何由始，則必涉於渺茫之域，老莊謂天地萬物生於有，有生於無，無極而太極，即此意。朱子謂理生氣，即本濂溪而微變之者。橫渠則屏除此問題不論，即氣之一陰一陽者便是道，更不問此氣何自始，何自來，惟高忠憲一注，獨得其神理。船山此條，謂明「道所自出，物所自生，即太極圖說之旨，」可謂失之毫釐，謬以千里矣。船山論學，頗得橫渠奧旨，而此意實誤，不容不辨。

船山又曰：太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所謂太極也。陰陽異撰，而其絪縕於太虛之中，合同而不相悖害，渾淪無間，和之至矣。未有形器之先，本無不和。既有形器之後，其和不失。故曰太和。

按船山以理字太極字釋道，皆不恰當，皆非橫渠本旨，謂陰陽絪縕於太虛之中，亦有語病，辨詳後。

太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾。至靜無感，性之淵源。

有識有知，物交之客感爾。客感客形，與無感無形，惟盡性者一之。

朱子曰客感客形，與無感無形，未免分截作兩段事，聖人不如此說，只說形而上形而下而已。

按橫渠又云：「氣之爲物，散入無形，適得吾體」，此即以太虛無形爲氣之本體也。蓋說氣猶落在有形一邊，故橫渠補出氣之散而爲太虛一層。太虛只是無形，而非無。橫渠又曰：「氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛，循是出入，是皆不得已而然也。」是則氣聚爲萬物，氣散爲太虛，太虛之與萬物，不過一氣之聚散，並非一氣與萬物聚散於太虛之中也。何以橫渠必爲補出太虛一語？蓋苟不立太虛之體，則莊生所謂萬物以不同形相禪，一氣聚散，各自爲物，不相關顧，即近於佛氏之輪迴，即不免有生死存亡，今爲特立太虛之體，則聚爲萬物，散歸太虛，既不如「語寂滅者往而不返，又不如徇生執有者之物而不化。」蓋橫渠用意，正爲破輪迴，朱子乃謂「正蒙說道體處，如太和太虛虛空云者，止是說氣，說聚散處，其流乃是箇大輪迴」，此斷非橫渠原義，實不如高忠憲以體用爲釋，（見前引注文）之妙得作者旨趣也。明夫此，則朱子批評此條謂分截作兩段事者，亦非矣。

二程遺書，或問太虛，曰亦無太虛。遂指虛，曰皆是理，安得謂之虛，天下無實於理者。

今按依橫渠意，當曰太虛皆是氣，天下無實於氣者。二程可謂理一元論。橫渠則氣一元論也。橫渠於萬象紛錯之後面，建一太虛以爲之體，二程則只就萬象紛錯中究尋一相通之理，不主於萬象後面再立本體，此程張兩家之異。至朱子主理生氣，則現象本體轉成二元矣。

聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣。

船山曰：朱子以橫渠言既聚而散，散而復聚，譏其爲大輪迴，而愚以爲朱子之說，反近於釋氏滅盡之言。車薪之火，一烈已盡，而爲焰爲烟爲燼，木者仍歸木，水者仍歸水，土者仍歸土，特希微而人不見爾。一甑之炊，溼熱之氣，蓬蓬勃勃，必有所歸，若盦蓋嚴密，則鬱而不散。汞見火則飛，不知何往，而究歸於地。有形者且然，況其絪縕不可象者乎？故曰往來、曰屈伸、曰聚散、曰幽明、而不曰生滅。生滅者，釋氏之陋說也。

按船山此辨，頗得近代科學家物質不滅之精義。然自最近有原子能之發見，則質不可見，而能猶存在。質相當於橫渠之氣，能相當於橫渠之虛。橫渠以太虛爲氣之體，更合近代科學分析原子，而最後淨存一種能力之義。然則橫渠所謂聚亦吾體，散亦吾體，死而不亡者，不如以能力不滅之意說之，更爲恰當。故曰知此可與言性，性即一種能也。橫渠歸氣於虛，即近代歸質於能之旨耳，與老釋有無先後之辨實不同，此處最當著眼。

知虛空即氣，則有無隱顯神化性命，通一無二。若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏有生於無自然之論，不識所謂有無混一之常。若謂萬象爲太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性天人不相待，而有陷於浮屠以山河大地爲見病之說。此道不明，正由懵者略知體虛空爲性，不知本天道爲用，反以人見之小因緣天地，明有不盡，則誣世界乾坤爲幻化，幽明不能舉其要，遂躐等妄意而然。遂使儒佛老莊，混然一途。

王船山曰：誤解太極圖者，謂太極本未有陰陽，因動而始生陽，靜而始生陰。不知動靜所生之陰陽，爲寒暑潤燥男女之情。質乃固有之蘊，其絪縕充滿在動靜之先。動靜者，即此陰陽之動靜，動則陰變於陽，靜則陽凝於陰，非動而後有陽，靜而後有陰，本無二氣，由動靜而生，如老氏之說也。

按橫渠此條，闢老闢佛，自標己旨，最爲明白。至濂溪太極圖說大意，實本於老氏。故必曰無極而太極。若求天地最先第一因，必陷於無因可得，此正橫渠所譏以人見之小，因緣天地，彼見世事常若因果相續，因據以推天地，必謂天地萬物有其前因。西方宗教，則謂天地萬物由上帝所造，老莊則謂天地萬物實無前因，忽然而有，故曰自然。

此即濂溪無極而太極之本義也。象山與晦菴辨太極圖堅謂無極一語本諸老氏，此實有據。今船山因晦翁盛尊太極圖，遂曲相彌縫，以正蒙太極混成一說，而於無極二字，避而不論，可見其破綻矣。太極圖說明曰「太極動而生陽，動極復靜，靜而生陰」，船山必曰非動而後有陽，靜而後有陰，此明破太極圖說，而謂之是太極圖說，可乎？且如船山釋，陰陽二氣，早在動靜之先，則可以稱太極，又何以稱無極乎？豈無極中早已有陰陽二氣乎？今所以必加明辨者，非以駁濂溪，乃以表正蒙也。

朱子語類：問橫渠云太虛即氣，太虛何所指？曰他亦指理，但說得不分曉。曰：太和如何？曰亦指氣。曰他又云由昧者指虛空爲性，而不本天道，如何？曰既曰道，則不是無，釋氏便直指空了。大要橫渠當初說出此道理多誤。

按橫渠明云太虛即氣，乃朱子偏云太虛指理，則自見橫渠爲說得不清楚矣。學者其細辨之。

又問橫渠云：太虛即氣，乃是指理爲虛，似非形而下。曰：縱指理爲虛，亦如何夾氣作一處。

按橫渠明說太虛即氣，朱門偏要說成太虛即理，學者必從此等處識破，始能分辨得古人，學術眞相？

氣聚則離明得施，而有形。氣不聚則離明不得施，而無形。方其聚也，安得不謂之客？方其散也，安得遽謂之無？故聖人仰觀俯察，但云知幽明之故，不云知有無之故。

王船山曰：聚而明得施，人遂謂之有。散而明不可施，人遂謂之無。不知聚者暫聚客也，非必爲常存之主。散者返於虛也，非無固有之實。人以見不見而言之，是以滯爾。

按此條船山解極明析。正蒙但論幽明，不論有無。幽明屬知識論，有無屬本體論。人所不見，只可謂之幽，不可謂之無。太虛即幽也，正蒙從未推論到天地未生之前，是正蒙獨特處。孫夏峯謂西銘就既有天地說起，太極圖說就未有天地說起，此說極是。正蒙全書皆是就既有天地說起也。

氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水。知太虛即氣，則無無。故聖人語性與天道之極，盡於參伍之神，變易而已。諸子淺妄有有無之分，非窮理之學也

王船山曰：人之所見爲太虛者，氣也，非虛也。虛涵氣，氣充虛，無有所謂無者。

按虛涵氣，氣充虛六字，尚非正蒙原義，與陰陽絪縕於太虛之中同一語病。

太虛爲清，清則無礙，無礙故神。反清爲濁，濁則礙，礙則形。

程子曰：一氣相涵，周而無餘，謂氣外有神，神外有氣，是兩之也。清者爲神，濁者何獨非神乎？

按太虛即氣，則清而無礙者亦氣也，何嘗謂氣外有神，神外有氣，而兩之乎？據正蒙原意，氣有清濁之分，故有神形之別，是神與形皆氣也。程子則謂神與形皆理，清與濁皆神，二者立意各不同。後人以攪糾張，遂兩失之。

朱子語類：明道說氣外無神，神外無氣，謂清者爲神，則濁者非神乎，後來亦有人與橫渠說，橫渠却云清者可以該濁，虛者可以該實，却不知形而上者還他是理，形而下者還他是氣，既說是虛，便是與實對了，既說是清，便是與濁對了。

按：橫渠之意，謂清可以該濁，虛可以該實者，其實乃總可以該別，全體可以該部分也，此義通觀正蒙前後文自可知。若定把字面說之，謂虛與實對，清與濁對，則濂溪無極之無，豈不與有對，朱子不彼之非，而必此之辨，何也？

又問太虛之說，本是說無極，却是說得無字。曰：無極是該貫虛實清濁而言，無極字落在中間，太虛字落在一邊了。

按：正蒙與太極圖說本不同，船山謂太虛是太極，誤也。朱門强指太虛爲無極仍誤。朱子謂虛實落在一邊，無極該貫虛實，落在中間，豈

不可謂有無落在一邊，太虛該貫有無，落在中間乎？

又問橫渠有清虛一大之說，又要兼清濁虛實，曰渠初云清虛一大，爲伊川詰難，乃云清兼濁，虛兼實，一兼二，大兼小，渠本要說形而上，反成形而下。

按伊川晦翁理氣分說，故指理爲形而上，氣爲形而下。橫渠則形上形下，只是一氣，故晦翁認其爲只是形而下也。

或問橫渠先生清虛一大之說，如何？曰：他是揀那大底說話來該攝那小底，却不知道纔是恁說，便偏了，便是形而下者，不是形而上者，須是兼清濁虛實一二小大來看，方見得形而上者行乎其間。

按此即理兼善惡，神兼清濁之說也。故朱子又云，「有此理則清濁虛實皆在其中」，不悟如此又成理氣對立。正蒙獨特處，則爲唯氣一元。

又橫渠言清虛一大爲道體，是於形器中揀出好底來說耳，遺書中明道嘗辨之。

按：明道云「子厚以清虛一大名天道，是以器言，非形而上者」。又云：「橫渠立清虛一大爲萬物之源，恐未安。須兼清濁虛實，乃可言神。道體物而不遺，不應有方所」。此皆朱子所本。橫渠正欲指出器即是道，形上者從形下見，非由形上產出形下也。

王船山曰：其在於人，太虛者，心涵神也。濁而礙者，耳目口體之各成其形也。礙而不能相通，故嗜欲止於其所便利，而人己不相爲謀。官骸不相易，而目不取聲，耳不取色。物我不相知，則利其所利，私其所私。聰明不相及，則執其所見，疑其所聞。聖人知氣之聚散無恆，而神通於一，故存神以盡性，復健順之本體，同於太虛，知周萬物，而仁覆天下矣。

按船山此條，頗可與正蒙本義相發明。心與耳目口體之別，亦全體與部分之別也。

由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與氣有性之名，合性與知覺有心之名。

朱子曰：本只是一個太虛，漸細分得密爾。且太虛便是四者之總體，而不雜乎四者而言。由氣化有道之名，氣化是陰陽造化，寒暑晝夜，雨露霜雪，山川木石，金水火土，皆是。只此便是太虛，但雜却氣化說。雖雜氣化說，而實不離乎太虛，未說到人物各具當然之理處。合虛與氣有性之名，有這氣，道理便隨在裏面，無此氣，則道理無安頓處。如水中月，須是有此水，方映得月。心之知覺，又是那氣之虛靈底，聰明視聽，作爲運用，皆是。有這知覺，方運用得這道理。所以張子說「人能弘道，是心能盡性，非道弘人，是性不知檢其心」，邵子說「心者，性之郛郭」，此等語皆秦漢以下人道不到。

按朱子此條，初看似頗合橫渠本意，細味仍是朱子自己意見。他說合虛與氣有性之名，以爲有這氣，道理便隨在裏面，無此氣，則道理無安頓處，是仍認太虛爲理，由氣而見。橫渠本意，則謂太虛即氣，並非以太虛安頓在氣裏也。然則橫渠何以又謂合虛與氣乎？蓋橫渠之意，太虛是總體之名，氣是個別之名，若僅有總體，不散爲個別，則太虛無形，至靜無感，便不見有所謂性。但若散爲個別，而更無總體存在，則亦將無性可言。故必合虛與氣，而始有性之名，此即前引「客感客形與無感無形惟盡性者能一之」之說也。

朱子曰：由氣化有道之名，如所謂率性之謂道是也。然使明道形容此理，必不如此說。

按由氣化有道之名，乃一陰一陽之謂道，非率性之謂道也。朱子心中自存性即理，理生氣，太虛即指理等觀念，故說如此。

兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息。兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。

高忠憲曰：本一氣而已，而有消長，故有陰陽，有陰陽，而後有虛實動靜聚散清濁之別也。

按高注此條，本一氣而已，語最透澈。非言陰陽，則無以見一氣。非

言太虛與氣，亦無以見一氣。正蒙必立太虛與氣之兩者，其意亦在使人更見一氣之眞耳。故曰兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，淸濁也。淸虛靜散四字，皆屬太虛一邊，惟橫渠之意，則謂淸虛靜散可以該濁實動聚而已。

感而後有通，不有兩，則無一。故聖人以剛柔立本，乾坤毀則無以見易。以上太和篇

王船山曰：絪縕本無陰陽兩體虛實淸濁之實，則無所容其感通，而謂未感之先初無太和，亦可矣。今既兩體各立，則溯其所從來，太和之有一實，顯矣。非有一，則無兩也。

按王注此條，論太和有一實，極是。太虛即太和也，烏得謂太虛非有一實？此即高忠憲所謂本一氣而已也。

一物兩體，氣也。一故神。兩在故不測。兩故化。推行於一。此天王所以參也。參兩篇

朱子曰：此語極精，一故神，只是這一物周行乎事物之間，如陰陽屈伸往來上下，以至於行乎十百千萬之中，無非這一個物事，所以謂兩在故不測。兩故化，凡天下之事，一不能化，惟兩而後能化。且如一陰一陽，始能化生萬物，雖是兩，要之亦推行乎此一耳。

按橫渠謂一物而兩體，並非謂別有一物周行乎事物之間也。朱子謂這一個事物者，乃指理言，若橫渠則明明謂一物兩體只是氣。

朱子曰：一是一個道理，却有兩端，用處不同。譬如陰陽，陰中有陽，陽中有陰，陽極生陰，陰極生陽，所以神化無窮。

按橫渠原義一是一個氣，氣一物而兩體。惟其是一物，故神，惟其是兩體，故化。若一是一個理，理與氣已成兩體，非一物。若是一物，則仍是一個氣。

高忠憲曰：一物兩體，即太極兩儀也。太極，理也，而曰氣者，氣以載理，理不離氣也。氣唯一物，故無在無不在，而神是兩者，以一而神妙也。氣惟兩體，故一陰一陽，而化是一者，以兩而變化也。

按高注此條，以太極釋一物，乃指易經之太極言，不指濂溪太極圖說言，猶爲無病。又云太極理也，似仍未脫淨朱子牢籠，然下文緊接而曰氣者而解釋之，終爲扣緊橫渠原旨，故不爲病也。

天體物而不遺，仁體事無不在也。天道篇

朱子曰：體物猶言爲物之體也，蓋物物有個天理，凡言體便是做他那骨子，本是言物以天爲體。

按天即太虛，上文由太虛有天之名是也。物物都以天爲體，却非以天理爲體。橫渠只言萬物一體，不言萬物一理。

神天德，化天道。德其體，道其用。一於氣而已。

高忠憲曰：不外乎陰陽，故曰一於氣而已。

按易云：「非至德，至道不凝焉」，此與老莊先道而後德者適相反。濂溪太極圖說，則先道而後德也。

神无方，易无體，大且一而已爾。

高忠憲曰：既大且一，故無方所，無形體之可求也。

按此大且一者，即神也，亦即太虛也，故曰淸虛一大。高注極是，豈如程子所云，淸虛一大，便落方所，爲形而下乎？

氣有陰陽，推行有漸爲化，合一不測爲神。中庸曰：至誠爲能化，孟子曰：大而化之，皆以其德合陰陽與天地同流而無不通也。世人取釋氏銷礙入空，學者舍惡趨善以爲化，此直可以爲始學遺累者薄乎云爾，豈天道神化所可同日語哉。

朱子曰：神化二字，雖程子說得亦不甚分明，惟是橫渠推出來。王船山曰：釋氏以眞空爲如來藏，謂太虛之中本無一物，而氣從幻起，以成諸惡，爲障礙眞如之根本，故斥七識乾健之性，六識坤順之性，爲流轉染汚之害源。

按橫渠蓋以天地爲一氣所充周，此即神也。萬物乃一氣所轉變，此即化也。神化盡在一氣，自與釋氏眞空之見不同，亦與老莊由無生有自然之論有辨。

神化者，天之良能，非人能。故大而位天德，然後能窮神知化。

按天者全體之稱，人則個別之辭。人求窮神知化，必先由個別中解放，以期達到天德全體之境而後可。此與釋氏銷礙入空近似而有辨，亦非老莊遊心於無之說。細味正蒙前後文，可得其趣。即所謂德合陰陽，與天地同流而無不通也。

無我而後大，大成性而後聖，聖位天德不可致知謂神。故神也者，聖而不可知。

按位天德，即無我也。性必合虛與氣而成，故大而後能成性也。

徇物喪心，人非物而滅天理者乎？存神過化，忘物累而順性命者乎？

高忠憲曰：徇物欲即滅天理，忘物累即順性命，間不容髮。

按徇物謂拘於個別，而忘其全體也。存神則存其大全，以範圍乎個別而不失矣。

無我然後得正己之盡，存神然後妙應物之感。範圍天地之化而不過，過則溺於空，淪於靜，既不能存夫神，又不能知夫化矣。以上神化篇

按範圍天地之化而過者，如釋之言真空，老之言守靜是也。無我則合一不測矣，存神則忘物順性矣。此皆合虛與氣，融小我入大一之旨。

天人異用，不足以言誠。天人異知，不足以盡明，所謂誠明者，性與天道不見乎小大之別也。

王船山曰：中庸曰，天命之謂性，為人言，而物在其中。又曰率性之謂道，則專乎人，而不兼乎物矣。物不可謂無性，而不可謂有道。道者，人物之辨，所謂人之所以異於禽獸也。故孟子曰：人無有不善，專乎人而言之。善而後謂之道，況言性，則犬之性牛之性，其不相類久矣。盡物之性者，盡物之理而已。虎狼噬人以飼其子，而謂盡父子之道，亦率虎狼之性為得其道而可哉？禽獸無道者也，草木無性者也，張子推本神化，統動植於人而謂萬物之一源。切指人性，而謂盡性者不以天能為能。同歸殊塗，兩盡其義，其視程子以率性之道為人物之偕焉者，得失自曉然易見。

又曰：性雖在人而小，道雖在天而大，以人知天，體天於人，則天在我而無小大之別矣。

按合虛與氣，即天人合一也。此惟人能之，而物不能。物者，氣而已，不復合虛，此橫渠之所以異夫老莊也。船山本此辨張程之異，極是有見。

性者，萬物之一源，非有我之得私也。惟大人為能盡其道，是故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成。彼自蔽塞而不知順吾理者，則亦末如之何矣。

朱子曰：所謂性者，人物之所同得，非惟己有是，人亦有是，非惟人有是，物亦有是。

王船山曰：此章統萬物於一源，溯其始而言之，固合人物而言，而曰立曰成，則專乎人之辭爾。

按船山此條，較朱子為允愜。朱子專本性即理言，船山兼率性之為道言，兩者自有區別也。

天能為性，人謀為能，大人盡性，不以天能為能，而以人謀為能，故曰天地設位，聖人成能。

王船山曰：盡心為盡性之實功，天地有其理，誠也，聖人盡其心，誠之者也。

按船山此條，以孟子盡心為盡性實功說之，亦是。朱子注孟子，却倒說了，謂盡性而後能知心。此是程朱與橫渠見解不同處。

盡性然後知生無所得，則死無所喪。

高忠憲曰：生死者，形也。性豈有生死哉？

按此乃橫渠言性異孔孟處。

未嘗無之謂體，體之謂性。

朱子語類：問橫渠說天性在人，猶水性之在冰，凝釋雖異，其理一也。又言未嘗無之為體，體之謂性。先生皆以其言為近釋氏，冰水之喻，有

還元反本之病，云近釋氏則可。未嘗無之謂體，體之謂性，蓋謂性之爲體本虛，而理未嘗不實，若與釋氏不同。曰他意不是如此，亦謂死而不亡耳。

按橫渠謂性死而不亡者，蓋指性合太虛與氣而成，言其太虛之體，則未嘗亡也。然橫渠此義，實近釋氏。朱子辨之甚是。蓋橫渠論性，固與程朱異，亦與孔孟不同。船山之辨，亦謬其一而昧其一也。

性通乎氣之外，命行乎氣之內，氣無內外，假有形而言爾。

王船山曰：人各有形，形以內爲吾氣之區宇，形以外，吾之氣不至焉，故可立內外之名。性命乎神，天地萬物，函之於虛靈而皆備，然則命者私也，性者公也，性本無蔽，而命之成性，惟不知其通極乎性也。

按中庸曰：天命之謂性，而船山謂命之成性，蓋謂由偏害全也。然橫渠此等處，本與孔孟不同，孔孟未嘗言性通乎氣之外也。

天性在人，正猶水性之在冰，凝釋雖異，爲物一也。受光有小大昏明，其照納不二也。

朱子語類：問水冰之說，何謂近釋氏？曰水性在冰，只是凍凝成個冰，有甚造化，及其釋，則這冰復歸於水，便有迹了，與天性在人自不同。曰：程子器受日光之說便是否？曰：是，除了器，日光便不見，却無形了。

按此處見張程兩家論性異點。若如器受日光之說，則光器終是二物，故成朱子之理氣二元論。橫渠冰水之喻，冰水只是一實，故爲唯氣一元論也。

高忠憲曰：以水喻天，以冰喻人，以凝釋喻生死，以受光喻氣稟之不同，以照納喻性之不二。

按橫渠言天性之於人，正猶太虛之與氣。橫渠極不願言輪迴，故於氣外又言太虛。又極不願言生死，故以冰水之喻說性。橫渠本意。求欲超輪迴而出死生，其實受佛家影響甚大。孔孟言性，則如水之涼，火之熱，水滅火熄，涼與熱亦自不在。至於人生之不朽，則別自有在。

其實仁，亦不從萬物一體之說。此皆宋儒與先秦相異絕大節目。學者不僅當分別周張程朱，又當分別宋與先秦，各各分別而觀，乃自尋各家之眞相也。

性其總，合兩也。命其受，有則也，不極總之要，則不至受之分。天明自不能已者謂命，不能無感者謂性。雖然聖人猶不以所可憂而同其無憂者，有相之道存乎我也。

朱子語類：問橫渠謂所不能無感者謂性，性只是理，安能感，恐此言只可名心否？曰橫渠此言，雖未親切，然亦有個模樣。蓋感固是心，然所以感者亦是此心中有此理，方能感。理便是性，但將此句要來解性，便未端的。

又問：橫渠言物所不能無感謂性，此語如何？曰：有此性，自是因物有感，見於君臣父子日用事物當然處，皆感也。所謂感而遂通是也。此句對了天所不能自已謂命，蓋此理自無止息時，晝夜寒暑，無一時停，故逝者如斯，而程子謂與道爲體，這道理今古晝夜無須臾息，故曰不能已。

按橫渠言性，猶其言太虛，言天，故曰合兩之總。這其命於人，則由全至別，由總至分，猶太虛之爲氣矣。故既曰合虛與氣而有性之名，又曰不極總之處，則不至受之分。蓋欲盡我與受之分，則必上窮天命之全也。這夫性之既稟而有分，則彼我不能無相感，天地無憂，是至靜無感，性之源也。聖人輔相天地而有憂，是物交之客感。必客感與無感相一，而後謂之盡性，即極總之要，乃至受之分之意也。故又曰有無虛實通爲一物者，性也，不能爲一，非盡性也。又曰性通極於無，氣其一物爾。朱子兩條，皆牽搭理字爲釋，非橫渠眞義。

湛一，氣之本。攻取，氣之欲。口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也。知德者，屬厭而已。不以嗜欲累其心，不以小害大，末喪本焉爾。

朱子曰：湛一是未感物之時，湛然純一，此是氣之本。攻取如目之欲色，耳之欲聲，便是氣之欲。曰攻取是攻取那物否？曰是。

按攻取卽氣質之性也，湛一則天地之性也。攻取亦所謂不能無感者耳，故曰屬厭而已。口腹不能無飮食，鼻舌不能無臭味，惟此皆別於人人，不以此害其性之大全之源可也。

形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。

朱子曰：天地之性，則太極本然之妙，萬殊之一本也。氣質之性，則二氣交運而生，一本而萬殊也。

又曰，天地之性，是理也，纔到有陰陽五行處，便有氣質之性，於此便有昏明厚薄之殊。

又曰，論天地之性，則專指理而言，論氣質之性，則以理與氣雜而言之。

又曰：氣質陰陽五行所爲性，卽太極之全體，但論氣質之性，卽此體墮在氣質之中耳，非別有一性也。

按天地之性，指其總全而言。氣質之性，指其分別而言。總與分，並非二物，不如理與氣之異。朱子謂此性墮在氣質之中，非橫渠意。當云天地之性分散而爲氣質之性，非天地之性墮在氣質中也。

又曰：氣質之說，起於張程，極有功於聖門，有補於後學，前人未經說到，故張程之說立，則諸子之說泯矣。

王船山曰：氣質者，氣成質而質還生氣也。氣成質，則氣凝滯而局於形，取資於物以滋其質。質生氣，則同異攻取，各從其類，故耳目口鼻之氣，與聲色臭味相取，亦自然而不可拂違。此有形而始然，非太和絪縕之氣，健順之常所固有也。舊說以氣質之性爲昏明彊柔不齊之品，與程子之說合。今按張子以昏明彊柔得氣之偏者繫之才，而不繫之性，故下章詳言之，而此言氣質之性，蓋孟子所謂耳目口鼻之於聲色臭味者爾。蓋性者生之理也，均是人也，則此與生俱有之理，未嘗或異，故仁義禮知之理，下愚所不能滅，而聲色臭味之欲，上智所不能廢，俱可謂之爲性，而或受於形而上，或受於形而下，初無二理。但形而上者，爲形之所自生，則動以淸，而事近乎天。形而後有者，資形起用，則靜以濁，而事近乎地。形而上者，亘生死，通晝夜，而常伸，事近乎我。形而後有者，困相形，而固將竭，事近乎鬼。則一屈一伸之際，理與欲皆自然，而非由人爲，故告子謂食色爲性，亦不可謂爲非性，而特不知有天命之良能爾。若夫才之不齊，則均是人而差等異，殊非合兩而爲天下所大總之性，性則統乎人而無異之謂。

按船山此條辨張程氣質之性之不同，辨才性之異，剖析甚微，而實未全是。謂張程言性相異，是也。辨下章剛柔緩急謂非氣質之性，則非也。橫渠之意，天地之性乃其全，氣質之性乃其偏，然捨偏亦無以見全。故曰合虛與氣，有性之名。若謂性統乎人而無異，則氣質自氣質，性自性，船山亦仍有程朱理氣之意梗於胸中，而不自知也。

人之剛柔緩急，有才與不才，氣之偏也。天本參和不偏，養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣。性未成則善惡混，故亹亹而繼善者，斯爲善矣。惡盡去，則善因以亡，故舍曰善而曰成之者性。

王船山曰：程子謂天命之性與氣質之性爲二，其所謂氣質之性，才也，非性也。張子以耳目口體之必資物而安者爲氣質之性，合於孟子。而別剛柔緩急之殊質者爲才。性之爲性，乃獨立而不爲人所亂。蓋命於天之謂性，成於人之謂才。靜而無爲之謂性，動而有爲之謂才。性不易見，而才則著，是以言性者但言其才爲性爾。張子辨性之功，大矣哉。

又曰：商臣之蠭目豺聲，才也。象之傲而見舜則忸怩，性也。居移氣，養移體，氣體移則才化，性則不待移者也。

按船山辨才性，其實乃程氏意耳，其語屢見於遺書而船山都不肯記，何也。其實才性之辨卽猶理氣之辨，此皆程朱論學大條目。孟子曰：非天之降才爾殊也。又曰：爲不善，非才之罪。未嘗異才於性也。橫渠理窟有氣質篇，又有義理篇，皆言變化氣質。又學大原篇上，謂「氣質猶人言性氣，氣有剛柔緩速淸濁，質才也，惟其能克己，則爲能變化却習俗之氣性。制得習俗之氣，所以養浩然之氣。某舊多使氣，

後來殊滅，更期一年，庶幾無之，如太和中容萬物，任其自然。」大抵橫渠認氣質之性兼於偏非太和中正，故須變化，若曰性不待移，橫渠何又歷言成性乎？

德不勝氣，性命於氣。德勝其氣，性命於德。

按德，大德，正德也。氣，形氣，偏氣也。德與氣合始成性，若德不勝氣，則性受命於氣，落於一己小我之偏私，此即氣質之性也。若德勝其氣，則性受命於德，爲太和大中至正之性，即天地之性也。

利者爲神，滯者爲物，是故風雷有象，不速於心，心禦見聞，不弘於性。

以上神明篇

高忠憲曰：禦，止也。爲見聞所梏也。風雷猶有象，故不如心之速。心禦見聞，故不如性之宏。然則人心無物，則不滯而神矣。

按心禦見聞，則易落於形質之偏，故橫渠又言「凡物莫不有性，由通蔽開塞，所以有人物之別。由蔽有厚薄，故有智愚之別」。蓋物爲氣質所蔽塞，不能由氣反虛，不能合氣於虛，故雖有性，亦不得謂之性矣。

大其心，則能體天下之物，物有未體，則心爲有外。世人之心，止於聞見之狹，聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下，無一物非我。孟子謂盡心則知性，知天，以此。天大無外，故有外之心，不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌於見聞。

朱子曰：體猶仁體事而無不在，言心理流行，脈絡貫通，無有不到。苟一物有未體，則便有不到處，包括不盡，是心爲有外，蓋私意間隔，而物我對立，則雖至親，且未必能無外矣。

問體之義？曰此是置心在物中，究見其理，如格物致知之意，與體用之體不同。

按朱子置心在物中，究見其理云云，乃程子意，非橫渠意。橫渠正言體用之體，猶西銘天地之塞我其體也。橫渠以萬物爲一體，故視天下無一物非我，故須無我，此指小我言。須大其心，此指聞見之心言。必使此心無外，則位天德而合乎性矣。故曰合性與知覺，有心之名。見聞之心，有知覺而不能合性，依橫渠之意，即不謂之心可也。

問如何得不以見聞梏其心？曰張子此說，是說聖人盡性事。如今人理會學，須是有見聞，豈能舍此？先是於見聞上做工夫，到然後脫然貫通，蓋尋常見聞一事，只知得一個道理，若到貫通，便都是一理。曾子是已。

按：朱子以格物窮理說橫渠此條，大非橫渠意。明道云：「仁者渾然與物同體，識得此理，以誠敬存之而已，更有何事？」此却較近。格物窮理，仍是聞見之心，仍不是與物一體也。

王船山曰，大其心，非故擴之使遊於荒遠也。天下之物相感而可通者，吾心皆有其理，惟意欲蔽之，則小爾。由其法象，推其神化，達之於萬物一源之本，則所以知明處當者，條理無不見矣。天下之物皆用也，吾心之理其體也，盡心以循之，則體立而用自無窮。

又曰：盡性者，極吾心虛靈不昧之良能，舉而與天地萬物所從出之理合，而知其大始，則天下之物與我同源，而待我以應而成。

按橫渠言萬物一體，船山言萬物同源。橫渠言太和，船山言大始，船山謂萬物同出一理，此皆程朱義，非橫渠義。故船山以太極說太虛也。

朱子曰：橫渠此說固好，然只管如此說，相將便無規矩，無歸著，入於邪遁之說，此心便瞥入虛空裏去了。

按橫渠言心無外，言萬物一體，實如朱子之評，此心瞥入虛空裏去，惟因程明道極推西銘，故朱子婉轉言之。若論伊川晦翁自己路脈，則與橫渠此等處相隔甚遠。

由象識心，徇象喪心，知象者心，存象之心，亦象而已，謂之心可乎？

按存象之心，落於形氣，不足以合性，故橫渠不謂之心也。

耳目雖爲性累，然合內外之德，知其爲啓之之要也。

王船山曰：累者，累之使禦於見聞之小爾，非欲定之閒後無累也。內者

心之神，外者物之法象，法象非神不立，神非法象不顯，多聞而擇，多見而識，乃以啓發其心思，而會歸於一，又非徒恃存神而置格物窮理之學也。

按內外指形氣言，中人自據形氣以我爲內，以物爲外也。合內外之德，由耳目聞見啓之，故曰合虛與氣，合性與知覺，橫渠並不幷氣與知覺而蔑棄之也。船山必牽搭朱子格物窮理爲說，大非橫渠原義。

釋氏不知天命，而以心法起滅天地，以小緣大，以末緣本，其不能窮而謂之幻妄，所謂疑冰者與。

王船山曰：天命太和絪縕之氣，屈伸而成萬化，小謂耳目心知見聞覺知之限量，大者淸虛一大之道體，末者散而之無疑於滅，聚而成有疑於相緣以起而本無生，蓋太虛之中，無極而太極，充滿兩間，皆一實之府，緣小體視聽之知，則但見聲色俱泯之爲無極，而不知無極之爲太極也。

按船山此條，牽搭無極太極，殊非橫渠原義，故誤以散而之無與聚而成有者同爲末，而不知散卽太虛，乃本也。凡此橫渠原文極明顯，後人必牽搭周張程朱在一綫上，故終是指說不分明耳。

釋氏妄意天性，而不知範圍天用，反以六根之微，因緣天地，明不能盡，則誣天地日月爲幻妄，蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大，所以語大說小，流遁失中，其過於大也，塵芥六合，其蔽於小也，夢幻人世，謂之窮理，可乎？（以上大心篇）

王船山曰：流俗之徇欲者，以見聞域其所知也。釋氏之邪妄者，據見聞之所窮，而遂謂無也。致知之道，惟在遠此二愚，大其心以體物體身而已。

按大其心以體物，是矣。體身又何說乎？橫渠萬物一體之旨，船山似始終未領肯也。

以上撮錄正蒙要旨，又條繫程朱高王四家之評釋，而較量其異同得失竟。今綜合述之，則橫渠乃主張唯氣一元論者，其大體頗近老莊。惟老莊推論氣之原始爲無，橫渠最所反對。又橫渠乃主張萬物總爲一體論者，而莊子則謂萬物以不同形相禪，又曰自其同者視之，則萬物一體，自其異者視之，則肝膽楚越，故老莊實主拆散萬物而歸之無，橫渠則主總合萬物以同於一，此其異也。橫渠立說，似全本周易，然易言陰陽，不言萬物一體，萬物一體之旨，出於墨家。墨翟上本天志，惠施辨析名類，今橫渠則借用道家體貌，而完成墨家之論旨。故其自言「愛必兼愛，立必俱立，知必周知，成不獨成。」而西銘則曰「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」，此顯然爲一種全體渾一之主張。惟其全體渾一，故曰「民吾同胞，物吾與也，」一視同仁，更無分別。楊龜山疑西銘近墨子，其流將遂至於兼愛，殊爲有見。惟二程極推西銘，故伊川告龜山，謂「正蒙立言誠有過者，西銘推理以存義，擴前聖所未發與孟子性善養氣之論同功，豈墨氏之比？西銘明理一而分殊，墨氏則二本而無分。老幼及人，理一也。愛無差等，本二也。」伊川以理一說西銘，此非橫渠本旨。西銘立論本原在於正蒙，西銘亦正蒙中之一節，正蒙只言氣一，不言理一也。氣一則萬物總爲一體，從此流出，不得再有分殊。明道曾云：「訂頑一篇，意極完備，乃仁之體也，學者其體此意，今有諸己，其地位已高，到此地步，自別有見處，不可窮高極遠，恐於道無補也。」蓋二程只取西銘境界，以自附於其理一之見，若橫渠正蒙氣一之說，則正二程所謂窮高極遠，於道無補也。若言分殊，西銘旣曰民吾同胞，其間更不見有分。故曰「尊高年，所以長其長。慈孤弱，所以幼其幼。」則凡世之高年，皆我之長，皆當尊。凡世之孤弱，皆我之幼，皆當慈。與孟子老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，自不同。孟子乃推此心以及四海，橫渠則先立萬物總爲一體之大前提，何煩再推擴此心乎？故橫渠只主大其心，以實體此總全之體，豈嘗主張有差等之愛乎？尹和靖曰：「人本與天地一般大，只爲人自小了，若能自處以天地之心爲心，便與天地同體，西銘備載此意，」明道嘗言「天地之常，以其心普萬物而無心，聖人之常，以其情順萬事而無情，」此處乃理一論者與氣一論者之相合點，亦其相歧點也。故二程取西銘，譏正蒙，以西銘尚有與二程合

頭處，正蒙則越而遠矣。後人欲考各家學術思想之本眞，則斷當以正蒙闡西銘，不當以二程意見闡西銘也。而朱子則謂「西銘要句句見理一而分殊，」不知此成二程之西銘，非橫渠之西銘矣。橫渠性氣，實有許多近似墨子處，學者若以老莊理論，牽强精神，會合相通，以讀橫渠之正蒙，則必豁然有深解矣。橫渠力闢老，而其書多取之老。又極闢佛，而其義亦多取之佛。如云「天地之塞吾其體」，此即佛法身也。「天地之帥吾其性」，此即佛性也。此非橫渠有意竊取老佛爲說，乃由其入之已深，故能闢之得其要竅，而不自知其染涉之已甚淪浹，而不可洗滌也。

對黑格爾哲學系統的看法

賀麟

對於黑格爾的哲學系統，可有兩種不同的看法：第一種看法，亦即最普通的看法，是以他的「哲學全書」爲根據，將他的系統分爲三大部門：一理則學，二自然哲學，三精神哲學。這看法當然是不錯的，因爲他既稱爲「哲學全書」，當然足以代表他的系統之全。所以 Glockner 教授在他所刊行的紀念黑格爾逝世百年的黑氏全集中，便去掉了「哲學全書」的書名，而代之以「哲學系統」的書名。就內容說，他這個系統的三大部門中，理則學研究精神之自在(An sich)，相當於本體論。自然哲學研究精神之外在(Aussersichsein)，相當於宇宙論。精神哲學研究精神之自在自爲(Anundfürsich)，相當於心性論。確亦足代表完整的系統。所以如有名的Weber哲學史，如Stace的黑格爾哲學，均以哲學全書的三部門爲根據，來闡述黑格爾的系統。

但是照這看法似不免有兩個困難：第一，「哲學全書」以外的其他著作，特別是如精神現象學，如法律哲學，歷史哲學，宗教哲學等，在黑格爾的系統中又佔什麼地位呢？以上種種著作似不能全包括在哲學全書系統的三大部門之內，但又似不便排除在黑氏的系統之外。第二、如以哲學全書代表黑格爾的唯一系統，則除了其中的小邏輯，與他另外的兩冊大邏輯內容充實外，而他的自然哲學部分，不惟篇幅太少（撮納生本僅一百二十四頁），且內容或因科學的進步，至今已顯得陳舊過時，或因用辯證法以解釋自然，失之牽强附會。又哲學全書中的精神哲學部分，內容雖多精義，亦嫌篇幅太少（撮納生本僅一六六頁）。換言之，如以哲學全書中的三大部門代表黑格爾哲學的全系統，則自然哲學失之太陋，精神哲學失之太簡薄，不能與理則學鼎立，遂使全系統中，除理則學外，其餘兩部門都太弱，易受人攻擊而感動搖。（有人會以爲指出了黑氏自然哲學的斑點，就算打倒了黑氏全系統三分之一，摧毀了鼎立的一腳。）且令人易於忽視他哲學全書以外的重要著作，特別精神現象學。因此我不主張以哲學全書去代表黑格爾的眞正全系統。

對於黑氏哲學系統的第二種看法，便不單以「哲學全書」爲準，而統觀黑氏全部著作以求其全規模全系統的重點所在，精神所注。依此看法，便應以「精神現象學」爲全系統的導言，爲第一環，以「理則學」（包括大邏輯，小邏輯）爲全系統的中堅，爲第二環，以「精神哲學」爲全系統的發揮，爲第三環。不過這裏所說的「精神哲學」不單指「哲學全書」中的那一種一百多頁的著作，而廣義的指他討論精神活動的各部門各方面的全部著作而言。在這廣義的「精神哲學」之下，即自然哲學亦可說是包括在精神哲學之內，因「自然」乃代表精之外在，乃是頑實化的不自知覺的精神，至於心理學、道德哲學、政治哲學、法律哲學、宗教哲學、藝術哲學、歷史哲學、哲學史等皆屬於精神哲學之範圍。照這樣看來，則「精神現象學」的特點是活潑創新，代表黑格爾早年自由創造的精神。「理則學」的長處是精深謹嚴，代表他中期的專門艱深的純哲學系統。「精神哲學

」的長處是博大兼備，代表他晚年系統的全體大用，枝葉扶疏。如是則將黑氏哲學全書中的自然哲學降低成他精神哲學中之一小環，哲學全書中的精神哲學亦只列作全部關於精神及文化的著作中之一部分，而不認之爲支持鼎立而三的系統中的兩支脚，因之也不顯得簡且陋了。

而且就內容來看，精神現象學，由用顯體，描述由最原始的精神現象進展到絕對精神的矛盾過程，尤足稱爲全系統的導言。（黑格爾於「精神現象學」第一版的封面上大字標出：「科學系統，第一分，精神現象學」等字樣。足見他最初實有認精神現象學爲他全系統的第一部分或導言的意思。）理則學發揮純範疇純理念的有機系統和矛盾進展，純粹發揮宇宙本體，故可謂爲本體論或形而上學。精神哲學則敷陳本體之發用流行於自然人生社會政法文化各方面。若用中國哲學的名詞來說，精神現象學描述求道的過程，由用（現象）求體（本體），故稱現象學。理則學則直接探究本體，揭示宇宙本然的大經大法，故可稱道體論。精神哲學則由體觀用，發揮出本體之實現顯示於自然人生文化各方面。故稱爲精神哲學，其實稱爲「文化哲學」或更較切當。總之，我們須認識黑格爾的精神哲學乃是他的理則學之發揮應用。其實依我看來，不僅黑格爾的哲學系統，具有由用求體的現象學，直究本體的理則學，發揮出本體之流行發用顯示實現於自然人生文化的精神哲學或文化哲學，眞正說來，任何偉大的哲學系統，不論古今中外，都多少或隱或顯或多或少地，包含有這三方面。

以上這種對於黑格爾系統的新的看法，可以說是我們同情地綜觀黑氏全部著作所提出較公允，較能表達出黑氏哲學的精神和氣魄的看法。我們迄未看見別的人明白提出與我們相同的看法。惟有哈特曼教授所著德國唯心論哲學第二冊黑格爾一書，（Nicolai Hartmann: Die Philosophie des deutschen Idealismus II Teil: Hegel），按其內容，隱約契合於我們的看法。哈特曼書中，除了第一章概論外，其餘三章討論黑格爾整個系統的三方面。第一，精神現象學，第二，理則學，第三，他叫做「基於理則學的系統」（Das System auf Grund der Logik）。細察其所謂基於理則學的系統，內容完全相當於我上面所說的廣義的「精神哲學。」共分八個子目：（一）自然哲學與主觀精神的哲學。（二）客觀精神的理論與概念。（三）法律哲學及道德哲學。（四）政治哲學及倫理哲學。（五）歷史哲學。（六）美學。（七）宗教哲學。（八）哲學史。哈特曼這種看法最新穎須得重視之點，即在他不像一般人依據哲學全書的系統，將自然哲學提出來列爲全系統中三大部門之一重要部門，而僅將自然哲學與主觀精神的哲學合併列爲一小節。這一方面表示他確見到自然哲學在黑氏哲學中適當的地位。一方面又表示他深見到自然與主觀的個人意識之密切接近的關係。蓋依黑氏的看法，自然之矛盾進展由無機而有機，再由有機而意識，即達到主觀精神。主觀意識之頑冥化（Erstarrte oder Versteinerte）或陷於不自覺，即是自然。故自然與主觀精神甚接近，可以一併討論，不必將自然哲學與精神哲學加以對立平列的討論。至於哈特曼所指陳的基於理則學的系統，與我們所說的精神哲學爲理則學之應用與發揮，意思似亦相同。所以我們這裏所提出的看法，似乎至少可以得到哈特曼的支持。

總結起來依第一種看法，黑格爾全哲學系統應如下表：

哲學系統
- A. 自然哲學
  - A. 無機的自然
  - B. 化學的自然
  - C. 有機的自然
- B. 理則學
  - A. 有論
  - B. 本質論
  - C. 總念論
- C. 精神哲學
  - A. 主觀精神
  - B. 客觀精神
  - C. 絕對精神

依第二種看法，黑格爾的全哲學系統，應如下表：

哲學系統
- A. 精神現象學
  - A. 意識現象學（意識、自我意識）
  - B. 理性現象學（靜觀的理性、實踐的理性）
  - C. 精神現象學（客觀精神、絕對精神）

  （精神現象學（一八〇七）一厚冊，網生本共五六四頁英譯本二冊）
- B. 理則學
  - A. 有論
  - B. 本質論
  - C. 總念論

  （有小邏輯一冊，見哲學全書第一分。有大邏輯二冊。）
- C. 精神哲學
  - A. 精神的外在化—自然哲學（見哲學全書第二分）
  - B. 主觀精神的哲學—（見哲學全書第三分論主觀精神一章）
  - C. 法律哲學
  - D. 道德哲學
  - E. 政治哲學
  - F. 倫理哲學

    （C—F 見哲學全書第三分論客觀精神一章及法律哲學一冊）
  - G. 歷史哲學（一冊）
  - H. 藝術哲學（三冊）
  - I. 宗教哲學（三冊）
  - J. 哲學史（三冊）

第二種看法的好處(1)在注重精神現象學一書在黑氏系統中的重要地位。(2)在指給自然哲學在黑氏系統中應得的不重要的地位。(3)在顯示出黑格爾的精神哲學內容之博大豐富。且把黑格爾生平的重要著作(除了早年的幾篇論文)都包括在內。同時我們還要牢記着，黑氏的哲學系統爲圓圈中之圓圈（A Circle of circles），大系統中，包含小系統，小系統中包含較小的系統。

南嶺何在

吳尚時遺著

其昀教授賜鑒：昨承　吳師尚時寄呈　鈞座難南弧一文，想已收閱，然　吳師今已作古矣！尙憶彌留之際，猶以已懷未舒一二而中道離別無限傷感！其視地理爲終身職志有如是者，人亡物在俯視遺稿景景猶逖，憶吳師曾囑寄　鈞座「南嶺何在？」一文，代爲發表，故先檢此稿寄呈　鈞座以慰先師於萬一也，本文爲吳師初稿與昔寄呈者有異，以此文乃純爲　先師所草者，縷縷之言，願　鈞座幸恕唐突，想　鈞座係　先師生前知交故敢冒昧報聞也爾此敬請
台安

晚曾昭璇謹上　九月廿六日

•筆者於民廿九年末，隨中大遷返粵北後，因校址的位置關係，對於湘粵邊境一段的「南嶺山脈，」稍作多少實地考察，最近於坪石失陷之前，會在地質論評某期（該書未及帶出，忘記期數）拜讀過李四光先生「南嶺何在？」一文。當時雖略有些少感想，可是適正起草「華南弧」一文，未暇執筆。坪石既陷，狼狽奔避仁化，至今又經四個月。初時自然未遑喘息，其後以有家庭負担，不易籌借赴東江的旅費，只可重振旗鼓，在附近繼續工作，對於南嶺這一段的認識，增加些少，惟與一般見解，頗不相合，希望方家糾正糾正。

本文的標題，雖和李仲揆先生的一樣，不過讀起來音調不同，含義剛剛有些相反。李先生提出問題的作用，是要從地質構造方面，確定南嶺的分佈，筆者的發問，却有否認南嶺存在的意思。

我們中國的舊地理圖籍，對於水道的記載往往是很詳細而準確驚人，外國近代學者也不能不歎服。不過山脈方面，適得其反。「兩水之間必有山，」已是稍有科學氣味的推測，實則有許多在地圖上脈絡井然，綿亘無間，或文字上言之鑿鑿，瞭如指掌的山脈，僅存在幻想之境，子虛烏有之鄉。這也是外國地學界人士所共知之缺點，羅浮山不過是一個聳峙東江下游北岸的孤峯，可是據我國舊地理典籍，便變成一條源自贛粵邊區，綿延數百里的山脈了！

據筆者目前所知，「南嶺山脈」恐怕也屬羅浮一類。最低限度，我們敢決定自桂林以東，直至仁化；或更遠至梅縣的幾百公里間，無論從地質或地形觀點言之，實在沒有東西走向的褶曲，或東西排列的山脈，可爲南嶺的代表。

李先生的文章，不在手頭，詳細之點，不易一一記憶。主要的意思，似乎是從地質構造方面着手，認定長江和西北兩江分水界上，東西走向的褶曲山脈爲南嶺。文中附圖內這些山脈並不多見，且零星斷續，重要分佈區，似以黔桂邊區爲限。惟在中外一般地質和地理學者的心目中，這條山脈向東還要延長到海濱。例如據(J.W.Gregorg氏的Sketch mapof Asia (P.8

粵北山脈圖

The Structure of Asia)，南嶺是和 Himalayan-Alpine Ines同屬一脈，自西向東走，橫貫橫斷山脈後，於西江上游，分成兩支。北支止於台灣對岸，南支止於珠江三角洲西畔。兩氏均以東西走向的褶曲，代表南嶺。

廣西方面，筆者所知尚少，且又無詳細地形圖參考，可是在廣東方面，「南嶺」一線上的地層褶曲確以南北之走向為主，山脈亦循此排列，絕少東西走向的縱跡。即或有之，亦僅為局部現象，多由南——北背斜兩翼之沉積岩層因褶軸下降(Abaissement d'axe)，乃得向兩端會合而致，並沒有特殊意義。玆先從粵北西部觀之。

連江流域內連山、連縣、陽山三縣的地層褶曲和山脈排列，大都遵照南北的方向，或中途向西方稍為凸出成弧形。山勢綿亙，高度往往超過千公尺，最顯著的實例，當推連縣城至寨岡一線以西諸山脈。背斜軸心多由花岡岩構成，兩翼依次為龍山系頁岩(寒武紀)育仔峽石英岩(泥盆紀)，而以泥盆紀和石岩紀的石灰岩為向斜之核心。

連縣北部，東陂星子間的山脈，初由省界南行，繼向東南折，漸作東西排列，終乃轉往東北，全線成一頗有規則之弧形，單純以南端的東西走向為據，我們也許以為這就是南嶺山脈的一段了。可是越過省界，追尋她的縱跡，並考察地質的構造，馬上就可以發現這還是一條 N.N.W.—S.S.E. 的山脈(西山)共同為這個弧的西北和東北兩端，入了湖南後，分別繼續向N.N.W.行數十公里，至臨武城南郊，再度會合成弧，和南端的情形一樣。這條南北排列，長達數十公里，高逾1500m. 的山脈，實在是一個背斜，以花岡岩為軸心。背斜脊向南北兩端下降(Abaissement d'axe)，分列兩翼的沉積岩(這裏的是石英岩和石灰岩)，由是得以會合成弧，末端偶作東西之走向罷。

臨武縣城據背斜脊低降而成之走廊中，闊一二公里，海拔不過三四百公尺，武水(北江支流)和陵水(湘江)的分水界即在此。走廊以北，西山之背斜脊，再度隆起，重現深造岩，成香花嶺，以錫礦著名，走向仍為南北。東隣之騎田嶺山脈，相與平行，也由花岡岩構成。東側限以 N.N.E.—S.S.W 之斷層。

香花嶺高約 1200m. 騎田嶺 1000m. 兩者之間，為一石灰岩所據之向斜帶。兩翼與香花騎田接觸處，石英岩或頁岩板岩等露頭。向斜中的石灰岩地層，本身再三番四覆褶曲，傾角往往近於垂直。可是地面形狀，都成分割高原狀。海拔約八九百公尺，地名馬侯嶺，相傳馬援曾駐兵於此，為我們近年在湘粵邊區所見最標準之舊準平原，發育之完美，不讓下述乳源傜山西側的上開封橋石灰岩高原，兩者均同屬一個侵蝕週(Cycle d'erosion)的產物，夷平而後，乃上升至今日之高度。

南北走向的褶軸和山脈，不但向北越入湘境，西隣之桂省，亦多其足跡。連山以西的萌渚、都龐、越城諸嶺，就是頂好的實例。褶軸和山脈的方向，不是N—S便是，NNE—SSW，湘桂在這裏的省界，時或南北行，時或東西走，橫越山脈，縱橫曲折，極不規則。長江和西江在這區的分水界，也和省界相合，視作同屬一脈(南嶺山脈)豈不過於勉強？要是我們向東繼續追踪這條分水綫，便見牠最初仍向東橫貫南北走向的山脈，至連縣西北，改循上述的西山山脈向北行，過臨武走廊，登香花嶺，再度向東橫越馬侯嶺騎田嶺等山脈。全線盆形曲折，視為一脈，更無道理。

桂林以西，百壽、融，羅城、天河、宜北、思恩一帶的褶軸和山脈的方向，大概還是一樣。

連縣以東，路經我們考察過，認識較清楚。那裏地層褶曲的走向和山脈的行列，確屬N—S，中途或微向西凸成弧，樂昌以西，以傜山山脈為最顯著的實例，此脈南起乳源城，直向北走，經南水、楊溪、武水三橫峽，至省界，長逾八十公里，海拔超出一千公尺，最高點曰狗尾嶂，高一千六百餘公尺。構造上，中央雖有一石灰岩向斜(打禾塘向斜)，自武水峽南岸起，向南伸展數十公里，惟大致則為一背斜，脊線由北向南下降：由省界至蔚嶺關兩江口為花岡岩，由此以南，大致依次為板岩頁岩石英岩，至南端之乳源城附近東西兩側之石灰岩，由是亦得會合成弧。

傜山山脈，雖爲湘粵邊區一最綿亘而崇高之山脈，岩性亦極堅硬，可是並不能造成湘江和北江的分水嶺，（我們已說過這個分水界是在臨武城很低的走廊中）。武水從臨武西，過坪石，橫切傜山成深峽，粵漢鐵道，即循左岸建築，短短的楊溪水和南水，也有力量貫山成峽，頗耐尋味，據我們考察結果，三個峽谷，都和斷層有關係。

傜山以西，位居省界上的白馬坑山脈，也作南北排列，最高點達1661 m，大部則起伏於千餘公尺，登此一望，有如置身低山小丘間，爲粵北上昇最高，亦即年代最古之舊準平原，構成之物質，大部爲花剛岩，石英岩和石灰岩。

這條狀如高原的山脈和傜山之間，即爲上文曾經提及的上關封觸準平原，海拔起伏於85 m，由石灰岩構成，屬向斜帶，走向亦爲南北。向斜本身，亦多劇烈之縐褶，傾角多近九十度，情形恰如香花騎田兩嶺間之馬侯嶺（見前）

傜山以東，爲樂昌盆地，屬複向斜構造。樂昌城以北，向斜軸逐漸提高，在北鄉谷地中，還有石灰岩，兩側傍以石英岩高山。風門坳與鷲頸坳間，僅頁岩和青色的變質岩，兩側即爲深造岩。至九峯坪，向斜軸提高益甚，覆蓋其上一切變質或未經變質的沉積岩，均因此冲制淨盡，花剛岩佔領全境。單純依靠1:50000地形圖，不必到實地考察，我們也可料定由樂昌城至九峯，爲一重要的構造線，自北向南，其直如矢。因爲這一綫上兩側的溪流，一達此綫，即向北或向南折，彼此之間，雖隔以鷲頸風門兩坳，各段仍斷續連成一直線。

樂昌盆地以東，爲黃土嶺山脈，大致作南北行列。自省界向南行，伸展越曲江，綿亘性不讓傜山，北部高度也往往超過一千公尺。多由頁岩，石英岩構成，至曲江城北，河邊廠以東一帶，有二疊紀之煤層，富國煤礦公司即在是。由是可知此脈之褶軸，也由北向南下降。南部山脈，略向S.E. 折。北部在董塘盆地（仁化）西北緣，更分支初向S.E. 折，繼乃轉向N.E.成弧形，和西山山脈南端在連縣境內的情形一樣。（見前）：弧

脈也是由石英岩石灰岩構成，內部爲花剛岩地層局部的東西走向，也沒有甚麼意義。這裏的弧，因中部受水平斷層影響，分成兩段，東段向北移，西段向南推。盆地中唯一重要之溪流，即由北方乘此弱點衝破堅硬之石英岩山脈，董塘一帶農田之灌溉，大部唯此水是賴。近年珠江水利局於董塘西北之安岡村，攔河築成一蓄水壩，以代原日之舊式的。

此弧之東南側，有胡坑向斜。牠和兩翼的山脈，自白石嶺起，同自N.N.E.向S.S.W.走，經仁化縣城和董塘盆地的東緣，至曲江，與N.N.W.來之黃土嶺山脈會合。白石嶺以北爲花剛岩，嶺之本身則爲頁岩及石英岩，至曲江附近之蠟石壩，也有煤層，和富國公司的遙遙相對。可知此脈之褶軸，也是向南下降。

以上所述之傜山、九峯、黃土嶺、白石嶺幾條重要山脈，在省內固然綿延，可是牠們的北端，並非止於省界，實則還繼續向北遠伸入湖南。桂東汝城一線兩側的萬洋山、八面山，和諸廣山等山脈，顯然是牠們的延長，在湘境一段，達一百七八十公里，和粵境的合計，不下二三百公里。

仁化以東，始興南雄的山脈，在湞水以北的，顯然循W.S.W.—E.N.E. 的方向排列。梅嶺關上的板岩，大致也作東西的走向。據我們的推測，這也不過是局部的現象，不能爲南嶺山脈存在的根據；因爲梅關的地層，向南傾斜，其北即爲富含鎢礦的深造岩帶，此帶向N.N.E. 繼續伸展，縱貫全省，梅關地層的東西走向，恐怕還是花剛岩帶末端常有之現象罷。

廣東東北部邊區的地質和地形，考察尚少，惟根據1:50,000軍用圖，我們可以確定該區南北走向的山脈，最少當有連平城，忠信圩，蕉嶺城數地附近的。興寧的長形盆地大軸也是依正南北的方向，又據江西地質調查所一九四三年出版的地質圖，省界內粵方的構造綫，想必仍接連贛省的，繼續自N.或N.N.E.向S.或S.S.W行。

總而言之，西起桂林，東至閩粵邊區，在通稱南嶺山脈的路綫上，地層褶曲的走向和山脈的排列，十之八九，都是以N.—S.，N.N.W.—S.S.E.，或N.N.E—S.S.W. 爲主，其中偶或一見的W.—E.的走向，亦多屬局

帶現象，並無重要意義。桂林以西至宜北，情形大概還是一樣。可知南嶺山脈，不論在地質構造上或地形上，皆無根據，只存在于虛爲有之鄉罷。G.B.Cressey 氏在所著之「中國之地理基礎」一書中說得好 "Many maps of China indicate mountains which do not exist." (P.31) ，不過他本人却也相信南嶺山脈的存在。

此外，據上述 J.W.Gregory 氏之 Sketch map of Asia 南嶺山脈尚有一分支道出西江上游之南岸，向 S.S.E. 行，止於珠江三角洲之西畔。以廣東境內言，此脈實無任何地質或地形上之根據，我國舊地理典籍，亦無是說。G.R.Cressey氏在"China's Geographic Foundations"一書第卅八頁"……Or the little finger might indicate the mountains south of the Si-kiang which reach eastward to Canton." 一段，似即採用Gregory 氏之見解。據筆者所知，在廣東境內，西江南岸，不錯是有一支重要的山脈，可是牠的走向，並非W.N.W.—E.S.E.，而倒是S.W.—N.E.，西南由鬱南縣桂省的省界起，經羅定、雲浮、過西江，再經高要、四會、清遠而至佛岡，甚或向東北經新豐或翁源而至粵贛省界。此脈大體雖自西南走向東北，中途實在分成許多段，或由西向東走，或自南向北行，做成不少弧形山脈。大部由石英岩，板岩和花崗岩構成，大概也屬肯仔峽系（如西江之羚羊峽，北江之飛來峽是，兩峽均在此脈上）和龍山系。在西江以南，珠江三角洲以西的範圍內，由此脈以至海濱，構造線和山脈的方向，非自南至北，即自東北至西南，少見其他方向，Gregory氏之南嶺南支，實不能成立。

又從另一方面言之，南嶺山脈在創始者之原意，或僅用以指示長江和西江（兼指北江、東江）兩流域的分水界。地面上確有許多重要分水界，和山脈大致相符 Alps, Carpathians, Rockies, Andes, 都是很好的實例。不過這些分水界，都是實實在在和地質構造與地形有密切的關係。不過我們不能說任何一條分水界，都可以視作同屬一條山脈，因爲其中有些路線實太多曲折，各段除了同屬一條分水界以外，更無共同特徵，構成牠們公有的個性。信手任舉一例，即可以表明我們的意見，同時並顯示以長江，西江兩流域的分水界爲一山脈之說，有些太過滑稽，難得公認。國外姑置不論，國內之黃河與長江之分水線，在陝蜀二省以東，同屬秦嶺一脈，自無問題，不過東經104°或104°以西，四川西境那些走向初作 N.W.-S.E. 轉折爲 NNW-SSE 的山脈，外界地學界稱爲 Syechwan Alps 的，因爲牠們也是黃河和長江分水界的一段，亦要和秦嶺同屬一道山脈，不但我們念地理的人難以同意，地質學者，大概也要反對罷。長江和西江的分水線，在桂湘粵邊境一段，已極端曲折無序，且大部都是橫過山脈，和地質的構造線及地形，俱不符合，南嶺一辭，實在不能成立，因爲大致作爲東西走向的山脈，根本是沒有的，最低限度，在本文所檢討的區域內，情形如此，無可否認。

有些人也許以爲長江和西江的分水線，沿途雖然極端曲折無序，大致還是自西而東的。南嶺山脈一名，要是用來指示分水線附近一帶山脈，便不致引起反對了。不過我們知道那些認識薩彥山、阿爾泰山、天山、崑崙、秦嶺、喜馬拉雅、橫斷等等山脈和構造線及地形，有什麼實際關係的人們，恐怕不容易接受這種特殊例外的定名。

外國地學界人士，每謂我國內部如西北與蒙古等地之地質及地理研究，反較東南沿海之區爲清楚，因爲以往來華考察地質和地理的學者，大都集中注意力於我國內部，所以筆者很希望國內從事地學的人們，繼李四光先生之後，把南嶺山脈徹底弄個清楚。

凱恩斯論所得儲蓄與投資

孫恒

凱恩斯謂社會之儲蓄，即等於社會之投資，其義頗為精闢。彼對於所得儲蓄與投資之意義，亦有獨特之見解。茲摘要敘述如下：

一、所得　在某一時期內，企業家以其產品售與消費者而所得之數，假設為A。但在生產過程中，曾由其他生產者購得製成品，此項支出，假設為 A1 。企業家將有資財包括房屋 機器流動資本 存貨及未製成品(Unfinishedgoods)等之總值，假定為G。在A+G－A1之總數中，須除去本期之維持改良費，庶上期投資之價值可以無損，此等費用，假設為U。又須除去原料薪工等，假設為F。但因生產者以外之其他人等收入，即等於F，故社會之總所得，即等於A－U。換言之，即社會之總所得，等於社會之總生產，減去原來資本物之維持改良費。

企業家為社會生產之原動力，彼預期A－U之最大數，以決定雇用人數，故社會之就業總數，與A－U數實息息相關。設社會不景氣，A之數量減少，企業家即減少活動，而失業人數因之增加。因A1為企業家購自其他生產者之製成品，故社會之總消費，即等於(A－A1)。而社會之總投資等於(A1－U)。

社會之有效需要，即企業家在現時雇用人下預期之總收入，而需要函數，決定就業人數與生產收入之關係。因企業家預期其最大之收入，故有效需要為自變數，而就業人數為因變數。亦即邊際收入，等於邊際成本(Marginal factor cost)與正統派學說，亦相符合。惟正統派未將U因素計入，實為缺點。

除前述維持改良費外，尚有因機器之貶價及存貨之陳舊而所遭之損失。此項損失之一部，企業家可以預期。此預期之折舊，即係生產之附加成本。假設為V。故企業家之淨收入，即係由其所得內，除去附加成本，而社會之淨所得，即為A－U－V。

二、儲蓄與投資　儲蓄即所得超過消費之數。社會之消費，即售與消費購買者生產之總值，而售與投資購買者生產之總值，即成為社會之投資。前言 A1 代表企業家購自其他企業家之製成品，即代表投資。故社會費，無疑為A－A1。A即本時期內銷售總值，A1即售與投資購買者之總值。

既知所得為A－U，儲蓄為A－A1，則所得減儲蓄之結果，即為A1－U。淨儲蓄即為A1－U－V。

A1既代表投資，而本期投資之價值，尚須減少上期投資之維持費與可能預期之折舊，故本期之淨投資，亦即為A1－U－V。因之投資等於儲蓄。淨投資等於淨儲蓄。換言之，即所得減去消費之價值也。

社會儲蓄，係社會中各消費者共同行為之結果。社會投資，係社會中各投資者共同行為之結果。二者之數量必相等，因二者同一代表社會所得超過消費之數。任何人欲作有效之投資，必須減少消費，或增加所得。故投資本身，必使儲蓄有同量之增加。

吾人之金錢儲蓄，或多或少，然金錢之背後，必有實物存在，即投資者之實物是。吾人之金錢儲蓄加多，實物投資減少，即他人之金錢儲蓄減少，實物投資加多。故吾人之投資，即他人之反投資。(Disinvestment)一正一反，互相抵消，而社會之總儲蓄或總投資並無增減。亦如債權人與債務人之財產互相抵消。社會之總投資並不因之而增減也。社會儲蓄或投資量之變更，必俟社會生產或消費有變更，而後二者之差額始有變更。

凱恩斯所謂投資，即增加之資本物。包括固定資本，流動資本，及製成品。(存貨)霍屈利氏(Hawtrey)則將存貨之增減剔出於投資之外。故儲蓄可超過投資。然吾人之儲蓄加多，(所得超過消費之數加多

）即生產者之存貨加多，故投資應包括存貨，以凱恩斯之學說爲是。羅柏森（Robertson）謂昨日之消費加投資，即爲今日之所得，而今日之儲蓄，即爲昨日之投資，加上昨日超過今日消費之數。根據羅氏之定義，儲蓄可以超過投資，即今日之收入超過明日收入之數。然今日消費減少之數，即爲今日之儲蓄。故今日之儲蓄，仍等於今日之投資。不過明日之所得，因今日之消費減少而受影響。與凱恩斯學說並不衝突。

或謂銀行增加放款可以增加投資，並不因於儲蓄。不知因銀行放款投資增加之後，社會之所得增加，其中一部分仍爲儲蓄，而銀行能繼續放款，實因社會繼續儲蓄之故。且銀行放出之款由投資者轉輾落於他人手中，即爲他人之儲蓄。不過因銀行放款，投資增加，社會之所得增加，而各階級所得之分配，亦因之變動。（在未充分就業狀態下，增加之所得，一部分屬於工人，一部分屬於企業家，在充分就業狀態下，增加投資並不增加眞實所得。）至於社會之總儲蓄，仍等於社會之總投資。與前無異也。

美國之報業

張其昀

報人與國家民族運命有深厚密切的關係，美國建國時期的名記者佛蘭克林就是一個永受世人傳誦的佳例。佛氏多才多藝，以學者兼爲政治家，固不能僅以一記者限之。然美國報業之興起，實以佛氏爲開山。氏於一七二九年（前淸雍正七年）在費府創辦賓州新聞，(Pennsylvania Gazzette) 爲一週刊，消息必經愼選，敍述務求生動，又自撰論說，討論科學哲學等問題，銷數曾達萬份，爲當時新大陸銷行最廣之報紙，廣告收入亦甚可觀。佛氏以言論奠定美國革命之基礎，其貢獻於國家及報業本身均極大。

美國建國先賢均深信民治之理想必須寄託於健全的輿論，倘無言論自由則民主政治即無法生存。當年維護新聞出版事業最有功者尤推哲斐孫總統。他曾說：「國家權威屬於人民」。「人民可以利用報紙以監督政府，政府也可以利用報紙把政務實際的情況，充分報告於國民」。「言論果能自由，人人果能看報，這便是最安全的途徑。」一七八六年一月十六日，哲氏致卡林敦(Ed. Carrington)的信裏說：「假使報紙與政府兩者不容並存，必須任去其一的時候，我們應無所躊躇，捨政府而存報紙」。其態度之堅決若此。他又說：「報紙是啓迪國民最有效的工具，要使一般國民有理性，有道德，有急公好義之風，還得倚重報紙的力量」。美國歷任總統無不重視報業，一九〇一年老羅斯福總統有言，「在美國最重要的職業當推記者，包括雜誌編輯在內，風行全國的定期刊物尤足令人重視」。民治與報業實有相依爲命之勢。

已故紐約時報主持人奧克斯（Adolph Simon Ochs，一八五八年生，一九三五年卒）爲美國報業史上極重要之人物，於提高報業水準貢獻至多。氏於一八九六年接辦紐約時報，曾自述其旨趣有云：「新聞之編輯貴於簡明而富於興味，其措辭用字應爲上流社會所容許。新聞之傳佈應盡力使其迅速，其取材則應一秉大公，無所偏袒，無所顧忌，不爲黨派門戶之見所蒙蔽。凡關係重大之公共問題，均可以本報爲論壇，供有識之士之公開討論，以反映社會上種種不同之意見」。此段所言似若平淡，但欲求其實踐，誠非易事。歸納言之，誠意、公道、認眞、明辨、博識，五者乃奧克斯所倡之報人五德。新聞學成爲現代一種專門學術，源於美國，紐約時報爲一最大之實驗室。以可靠性、公正性、淵博性，三者爲評判之標準，該報誠爲美國首屈一指之大報，論其規模與設備即倫敦泰晤士報亦相形見絀。時報坊(Times Square)爲紐約市的中心區，即以該報館址所在而得名。

美國交通之發達，實業之繁榮，文盲之少，人民生活程度之高，全世

界未見其比，故報章雜誌種類之多與銷路之大，全世界亦以美國爲第一。一九四六年美國日報種數凡一七六三種，各報銷數合計五千萬份，平均每三人看一份報。期刊六千種，其中著名者一百八十餘種。通俗雜誌之流行爲美國顯著之現象。月刊首推讀者文摘，(Reader's Digest)銷數國內九百萬份，國外一百萬份。此刊係精選各雜誌之論文而加以删節，內容約而精，不登廣告，插圖極少，可視爲一種今日文選。生活周刊時代周刊和幸福月刊(Life, Time, Fortune)係由同一出版社編輯發行，通訊網遍佈世界。生活周刊爲一種藝術化的畫報，圖文並茂，雅俗共賞，每周銷行四百萬份，眞可說是家絃戶誦，備受歡迎。該出版社並主編每月時事電影。定期刊物中多有新書介紹與書評，於啓發國民的讀書興趣，關係至大。

美國新聞記者身入前線，實地觀察，起於南北戰爭時代。因爲報館實力雄厚，各大報的新聞多由自己採訪得來，通訊社稿採用較少。此次大戰各報記者大多躬臨爭先，力求第一手的資料。羅斯福總統在某次記者招待會曾說：「報館消息之快，可與官方消息競爭速度。報館派人親赴前線，寄發電訊，刊諸報端，等到陸軍部或海軍部接到同樣報告，有時已經在讀報以後十分鐘或一小時。」艾森豪威爾元帥曾說：「戰爭的勝利就是公論的勝利」。他主張戰爭消息，應該讓它儘速流通。他把記者當看作準幹部，與軍隊中的將校們均爲共同作戰所不可缺少者。一九四四年二月間美軍攻擊太平洋馬紹爾羣島，名記者克蘭普(Raymond Clapper)以身殉職。舉此一例，可以想見多少史料都是這般勇敢的記者們以生命交換得來。昨天的報紙並無明日黃花之感，因其紀錄昨天的文物，表顯當時的情景，後人讀之仍覺饒有生氣。

現在是四海一家的時代，第一流的大報都要具有世界性，於是新聞的來源成爲當前重大的問題。一九四四年九月間，美國國會曾有一決議案，略謂國際間有交換消息的責任，各國記者均應獲有採訪消息與傳播消息的便利，各國政府不應有所歧視。現代國際關係極爲繁複錯綜，各民族可藉交換事實與觀念的方法，以謀增進彼此的諒解。新聞的自由流通實爲維護世界和平的重要因素。現正由美國發起締結一國際協定，名爲新聞自由協定。該協定將保證各記者有不受檢查之自由，但由於國家軍事安全所需要者自屬例外。新聞自由的主張能否成功，當然不是無條件的，以下再談。

第一流的報紙所發表的社論可以稱爲極有影響的教育機關，也可稱爲極有勢力的政治機構。社論之左右國事往往過於國會議員的言論。羅斯福總統的第四次競選得紐約時報社論的擁護而形勢大定，世人多知之。甚至在紐約時報所發表的讀者來函，其重要性往往不下於國會中的言論。一篇通訊要能在紐約時報佔一篇幅，是難能可貴的事。社論的任務在於給讀上千頭萬緒的消息一種歷史的透視，中國古人所謂疏通知遠，彰往察來，就是這個意思。編輯部好比一個氣象台，把收到的各地紀錄繪於圖上，然後應用理則，分析事實，從事預報工作。人事之多變尤勝於氣候之多變，自非好學深思的通人，天機活潑廓然大公的胸懷，不足以當第一流的社論作家。此類作家皆極富於修養，其文筆大都清瑩可誦，具有甚高之文學價值。紐約時報社評，美國一部分中學曾經採用爲英文教材，於練習作文方法之中，兼可明瞭內外大勢，學生對此甚感興趣。

報紙的功用一爲紀事，二爲紀言，兩者並重。紀事紀言應以整個文化爲其對象，不限於政治一端。易言之，報紙不僅爲政治上的論壇，又當爲學術上的淵藪。一個大學者之壽辰，一個學府的畢業典禮，一個學會的會長致辭，如此之類，都是記者採訪新聞的好題目，不惜累篇連牘把他們的言論充分發表。學術的貢獻，科學的發明，實在是人類進步的生命線，其重要性決不下於政治舞台上的人物升沉。近來報紙雜誌化的新趨勢，其目的即在提高國民知識水準，使全國文化逐漸向上。例如紐約時報的星期論文和星期書評並不是單張的副刊，而是成本的雜誌，隨日報而發行。在這裏美國第一流的心智，藉報紙爲其肥美的土壤，把革命的觀念和技術，辛勤耕耘，不懈不休。除紐約時報外，尚有其他著名的報紙，所謂「美國之聲以紐約鳴」，誠非虛言。

現代報紙除紀事紀言而外，復含有獎進人才的妙用。雜誌也是如此。

舉例言之，美國實業界聞人約翰斯敦（Eric Johnston）原爲美國西北部一商人，國人鮮聞其名。後在美國通訊月刊（American Mercury）發表一文，題爲「世局變遷中的商業」，（Business Faces a changing World）獨抒卓見，一鳴驚人。經「星期六晚報」周刊（Saturday Evening Post）加以揄揚，「讀者文摘」予以轉載，於是全國人士均知有約氏其人，並悉其爲一富於修養而勇於立言之進步分子，數月以後遂一躍而爲代表美國商界發言之重要人物。約氏曾任美國總商會主席，現任好萊塢電影公會主席。若干雜誌其聲價遠在其銷路之上，後進之士一經主筆之賞識，誠有一登龍門，聲價十倍之概。

負責任的自由爲西方文化的傳統。羅斯福總統標舉四大自由，首爲言論與發表自由。（Freedom of Speech and expression）負責精神實爲言論自由應付的代價。最近美國芝加哥大學接受時代周刊出版社與大英百科全書公司捐款二十萬美元，指定爲「言論自由研究會」之費用，研討範圍兼及無綫電，電影與書業。該會委員十三人以芝加哥大學名譽校長赫鈞（Robert H. Hutchins）爲主席，哈佛大學退休之哲學教授霍京（W. E. Hocking）亦爲委員之一，研究結果由霍京撰爲報告書，名爲「出版自由」。（Freedom of the Press，一九四七年芝加哥出版）其結論謂言論自由之危機在於出版界之自身。極權國家禁止發表反對派的言論，固不足道。但自由若被濫用而不加限制，或所載消息是非顚倒，或誇張煊染言過其實，或助長種族的偏見，或煽動人間的仇恨，或迎合濁俗，甘居下流，即世所稱之黃色新聞，如此之類均爲報業潛伏之危機。在十九世紀視個人自由爲無上重要，現在則公衆之利益，社會之安寧，至少應與個人自由並重。任何自由均爲有條件的，補偏救弊亦屬必要。出版界未能盡其言責，此不僅爲報館編輯單方面之事，政府社會與讀者亦皆與有責任。美國爲最能重視言論自由的國家，但自由與負責，兩者如何達於美滿和諧之境，迄今仍爲待解決的問題。負責任的自由原爲一種理想，亦當爲人類永無止境的努力。

歐文的世界（書評）

李祁

（The World of Washington Irving by Van Wyck Brooks. The Blakiston Co., Philadelphia, 1944）

本書作者布魯克斯，是美國現代知名的文學史家及批評家。在此書出版前，著者曾出過一本The Flowering of New England 同 New England: Indian Summer，兩本敘述美國文藝發展情形的書。兩本中的前一本，出版後曾經風行一時。無疑的，這本書的成功，鼓勵了著者寫美國文藝發展史的興趣。他計劃了寫一整套文藝發展史，追溯至The Flowering of New England 的時代以前，寫了這本歐文的世界。因此，「歐文的世界」，著作及出版雖後於 The Flowering of New England，但書中所論述的時代，卻是在先。

這個時代，便是自1800年十九世紀開端時到將近十九世紀中葉時四十餘年間的那個時代。著者的宗旨，是要煊染出美國當時各地極不相同的情形同風尚，使讀者得於每一個作家的生活環境裏，看到他的生活同工作。以此，描寫與敘述並重，而且描寫的範圍非常廣闊，這個時期，正是美國全國的人，初初得到新的自信的時候。他們風起雲湧的，在各處建設起新的城市，發動新的運動，散佈新的思想，寫出第一首眞正的美國詩，第一本眞正表現美國的小說。要把這樣一個廣大的多方面的社會描寫出來，其取材之廣自可想見。在這本書裏，著者的方法有二。一是按照地理的分區，描寫各地政治社會情形，同當地傑出的各種人物。一是選擇當代幾位有名的文人，把他們作爲主題，由他們而敘述到同時的其他文人。書名之稱爲「歐文的世界」，不過因爲歐文是在這個時期中最享盛名的文人，並不是以歐文作爲全書的主腦或線索。

本書共分二十章。前面五章是分區的敘述。從第六章到第十一章，是每一章以一位名人爲主題。第十二章是描寫頗佗馬克河南的情形。從第十三章到十五章是敘述一八二五年左右幾個作家，從第十六章到第十九章，是分區概述這個時期的後十年。最末一章是概述一八四〇後的文壇同新興的潮流。現在按照著者的排列，依次作簡括的敘述。

一、一八〇〇年的美國東部、南部、西部

（一）斐爾達非亞　斐爾達非亞原來是美國最重要的城市，因爲它是政府的所在地。一千八百年夏天，政府遷離了斐城。這個曾經爲國都十年的城市，一旦沒有了整批政府機關，自然減去了不少繁榮，可是新都還是一個荒野簡陋的地方，斐城仍舊保持它爲美國最大的城，同這個新興國家文化中心的地位。雜書、雜誌、日報，都自這裏發行，獲得本國同歐洲很多的讀者。它也不僅是某一黨派的根據地。聯邦主義者同民主主義者同時在這裏發表他們的言論。因爲這樣，凡是住在這城裏的人，都曾經見到過當時一班的建國人物，總統同政治家們。華盛頓，約翰亞當姆士（John Adams），撒姆耳亞當姆士（Samuel Adams），美迪生（Madison），門羅（Monroe），白屈克亨利（Patrick Henry），傑佛生（Jefferson），漢米兒敦（Hamilton），這一些人，都是在街頭可以見到的。這裏並且還是佛蘭克林的城。佛氏雖已過世十年，然而全世界都知道他是美國的一等政治家同賢者。

而且，凡是政治思想爲歐洲各國所不容的人，都在這裏找到了安全與歡迎。來自英國的有斐恩（Thomas Paine），卜里斯特雷（Joseph Priestley），安瑪斯古柏（Thomas Cooper），同考伯脫（Cobbet）。因爲法國革命逃亡而來的尤其多。成千成萬的法國人家，都在這裏過活。在政治方面，他們多半同情王室；在學術方面，他們對於美國，卻有很大的貢獻。在這許多法國人中，有泰來雞（Talleyranz），有屠滂雷爵（Dupont de Nemours），有樊爾雷（Volney），有自然學家米向（Michaux）父子。

爲這個城出力最多成績最大的自然是佛蘭克林，這個有多方面興趣的人。從移植第一棵薔薇蘭白菜到建設一座醫院，一所警署，一處消防局，同美國哲學會，最先受惠的總是斐城，然後才是其他地方。因了他的科學發明，當其他城市還是昏沉黑暗的時候，斐城已經有了清潔寬大的馬路，同光亮的燈。

佛蘭克林所發起的美國哲學會搜集了全美優秀的人才，對於武學、天文、植物、都產生了重要的貢獻。

此外，斐城的劇院是全美最好的，雖然粉飾的都是英國來的工匠，奏樂的是巴黎流亡來的樂師。最好的英國演員，在這裏演莎士比亞，沙雷登等人的劇。斐城的博物館，也是美國唯一的一個。設立這博物館的，是査爾士皮爾，（Charles Peale），斐城最享盛名的畫像家。皮氏又是對於科學極有興趣的人。把動植物的皮重新裝置，放在圖繪如生的背景前，即是皮氏發明的。這裏還有一位極有貢獻的植物學家，威廉巴屈門（William Bartram）。他認識了東方全部的草木，後來名聞全歐的美國植物園就是由此而起。巴屈門還是一個看重黑奴看重一切生物的人道主義者。當他那本優美的，富於同情心的「遊記」傳入了英國時，激動了兩個英國青年讀者的心，他們嚮往自由純樸的美國，計劃結伴往美，共同實驗一種合理的，理想的生活。這兩個青年便是後來的兩位大詩人，柯勒列基同騷塞，他們的計劃中途放棄了，但是巴屈門到收了一位蘇格蘭門生，歐爾遜，（Alexander Wilson），爲將來名震歐美的鳥學家。這時他還是一個窮青年，得到巴氏的援助，初窺美國鳥類。在皮氏的地方，還猶得見一個值得注意的人，那人便是青年小說家白朗（Charles Brockden Brown）。

（二）紐約　由斐城到紐約去的長途馬車要經過一帶幾乎全爲貴格會人住的小城小鎮的地方。這個地方是中邀西州。這裏的人又自有他們的特性，他們沉默寡言，凡事求實際。主體的人都是農夫，可是他們都讀了書有智識。美國根本是商人少而農人多，來美國的外國人，只看到城市的不容易感到這一點，事實是美國商民只佔全民的一小部份。十分之九爲美國立法的人都是農人。在美國獨立宣言上簽字的也多半是農人。最會挑剔的

，由英國來的考伯脫（William Cobbett），也得承認牛遮西同賓爾繁凡尼亞的農民是有秩序的，斯文的。這裏沒有叫化子，沒有土匪，犯罪行爲比英國少得多。這裏是一個道不拾遺夜不閉戶的地方，人民勵愈尖業，每人都有愛名譽的心。

對於教育，他們是很注重也很自負的。卜林司頓大學就比哈佛有生氣。美迪生、伯耳、（Aaron Burr）同另外幾位名人都是卜林司頓出身。牛遮西人不能信任他處的學校。

紐約却是一個荷蘭氣氛濃重的城市。那裏房屋街道，格式，人民的衣着，生活的款式，屋裏的陳設，同他們的語言，無一不使到那裏的人，疑心以爲到了荷蘭了。除了濃厚的荷蘭氣息外，紐約所表現的特徵，便是它是一個五方雜處以商業爲主的城市。按照一個前荷蘭官吏的紀載，早於一六四三年，紐約就有十八種語言在通用着。這裏有英人、蘇格蘭人、愛爾蘭人，也有法、德、瑞典、諸國的人。偶爾還可看到一兩個中國人。這許多不同的人，各以他們不同的技能，在此謀生賺錢。雖然傑佛生同莫力司（Gouverneur Morris）所定出的銀元已經成立，但有許多人仍用鎊與先令，便士計算的。

在知識的一方面，這個碉砌的小城却不及費城或牛遮西前進，紐約固然有哥倫比亞大學，可是顯然它是十分商業化的。在政治方面，人民多數傾向聯邦制，雖然共和黨在柏耳領導之下，也有他們的勢力同集團。聯邦主義在此得勢，是一件很容易明瞭的事情。紐約原來就比北方任何其他的州偏重貴族；革命就是在士紳階級領導之下進行的，人民覺得還是信賴他們爲較安全。階級的分別在這裏是視爲當然的，因爲紐約是大地主制，人民都是分爲地主與佃農。漢米兒敦的聯邦制，便是建築在把地主的利益同商人的利益聯合起來的基礎上面，他的最大政治事功便是把鬆懈的，各自爲政的州聯合而成爲一個國家，漢米兒敦固然是美國建國者之一，他的「聯邦主義」一文，價值也絕大，可是他不懂得美國的特性。他的心目中只有一個英國。他意念中所要造的美國，也必需保存英國政治的，社會的理想。與漢米兒敦抱同樣思想的人，紐約特別多，所以在這裏，他的報紙勢力特別大。

在文藝方面，有兩三個俱樂部可作代表。這些俱樂部，都以「促進文學」爲設立的宗旨，全美各處都有。集會時，由會員宣讀論文或背誦他們欣賞的作家。愛迪生、沙士比亞、尤其是蒲伯，是他們所最傾心的作家。他們也都熟悉李杳生（S. Richardson），司斗恩（Sterne），司買來（Smollett）等人的小說。約翰生一生的事蹟，他們更是熟透。會員相聚多以酒會，酒酣時唱獵歌的也有，吹笛子的也有。這裏的幾個文藝俱樂部的政治主張，都是擁護聯邦主義的。在宗教方面，他們都是聖公會的。對於英國，他們一致是卑謟的敬慕。英國來的船，是「皇帝陛下的船」，英國的東西，沒有一件不好，美國的東西，則沒有一件好。

哥倫比亞的教授，也有屬於這種俱樂部的，因爲哥倫比亞，原來就在漢米兒敦一小黨人掌握之中。職業的文人，當時還沒有，歐文才是第一個職業文人。當時最盛行的文體是日記與信札。白朗濟覽了李杳生而作信札體的小說，所以一時的時髦女士都是擅長書牘，她們以愛迪生的「旁觀報」一文體爲模範。男人中也有不少長於寫信的，其中以柏耳寫給他女兒的信最爲傑出。這些信都是教訓這個少女，怎樣完成她各方面的教育。他們在洋的那邊，崇拜着英國，模倣着英國，而且模倣的成績，達到很高的水準。

紐約城外的赫得遜河，是許多傳說故事的發祥地。一八〇〇年，十七歲的歐文來到這裏，溯流而上，吸收了這裏一切傳說。小說家柯柏（Fenimore Cooper）這年十一歲，在這裏長成，後來在他的「先驅者」那本小說內，便描寫了這裏的生活。

（三）新英格蘭　新英格蘭人幾乎全部都是純粹的英國人，他們的特徵也極顯著。他們是美國人中文化最盛的，意志最強悍，智識最敏銳的，最能算帶措的，也是手指最靈巧的。與此少與他聯的人相比，他們是特爲深刻的舉人，尖利的商人，聰明的工匠，同時他們冒險探求的精神也更大

○他們也與英國他處人一樣，多半是農人，可是他們耕種的方法不及他們鄉州的人，加之新英格蘭的土壤堅硬多石，所以他們的農村收穫，遠不如人。許多農人，因而移往西方，很多人從事工業，有不少的從事航海，其中還有遠航來中國廣東做生意的。

在政治與思想方面，他們趨於保守，雖是傑佛生於一八〇〇年在政治上得了勝利，可是聯合黨仍毫不費力的控制着輿論。哈佛同波士頓都是在他們勢力範圍之內。他們畏懼一切革新，也決不相信美國人在文學方面，能有任何造就。他們說，英國還長久沒有產生過一個頭等詩人了，美國更有何望？以目前而論，難道美國的巴羅（Joel Barlow）可與荷馬相提並論？難道裴恩可與柏拉圖分庭抗禮？現在既是如此，將來又有何望？

聯邦主義者又分兩派，一派是美國派聯邦主義者，如懷特，（Timothy Dwight），一派是英國派的聯邦主義者。前一派的還信任共和，覺得美國社會雖不好，還勝於其他一切社會。英國派的聯邦主義者則實在是君主主義者，凡對於英國不利的一切設施都認爲錯誤。兩派共同的一點便是他們都不信仰民主，視民主之道爲滅亡之道。他們控制着新英格蘭，以至全國的輿論，一時的權威雜誌Portfolio創辦人德尼（Joseph Dennie）就是這樣的一個人。

他們做着李查生式的小說，安恩皇后時代的那種詩。小說中都不少當時的隱事。最出名的小說是華氏特（Hannah Foster）的The Coquette，同羅孫（Susanna Rowson）的Charlotte Temple。小說都一致以維護道德爲標榜，實則它們的內容，徒然把女孩子們腦子充滿了幻想同希冀，使到她們的父母看了她們的樣子就發愁。詩是更爲盛行。無人不寫詩，無事不以詩爲紀念。蒲伯是他們的偶像。蒲伯倫敦郊外房子前的垂柳，已經由蒲伯採下青枝贈送與去拜訪他的美國客人，約翰生（Samvel Johnson）。約翰生是康乃克丁（Connecticut）州哥倫比亞學院的院長。他帶回了蒲伯所贈，所以不久這一帶河邊都垂着英國的垂楊。

不過，在蒲伯與愛迪生權威之下，新的興趣也漸漸發生，一個將來的

詩人，布理安特（William Bryant）現在已經八歲，同時有些讀者，已經漸漸閱讀浪漫派詩人，如華茨華斯，柯勒列基，司各特，擺倫等人的作品。一位出名的詩人是佛雷諾（Philip Freneau）。在他的詩裏，讀者初次看到一些美國東西：南瓜、鬱金香、松鼠、黑鳥這些動植物。這位詩人是傑佛生的朋友，他不久便丟棄了詩而寫政治文章，幫助傑氏得了勝利，被聯邦主義者視爲一條嘈嘈的惡狗。傑佛生却說他救了美國的憲法，因爲在漢米兒敦的領導下，美國是大踏步走向帝制去了的。聯邦主義者還有一個敵人便是裴恩。裴恩寫了許多書，表現美國自由精神，轟動一時，但是閉關自守的康乃克丁人，對於這些是無動於中的。另外還有一個人，巴羅（Joel Barlow），那一個爲法國革命熱誠所激動，在法國受到熱烈歡迎的人，也是爲康乃克丁所不能了解的。這裏的人，對於國家興趣就不多，更不用提對於世界的興趣了。

（四）南部　北部是工商業的中心，南方則城市較少，也不如北方重要。南方的社會表現一種極顯著的貧富對照。富人的奢侈同學識與窮人的困乏同無知相並而行。每一個大地主的家裏，都有成百的奴隸。他們所據的土地也各有一個名稱。一個地主與其他地主間，多少總有一點親戚關係，所以他們之間，交往很多。有時寂寞了，他們便差僕人到大路口上等過往的旅客，邀他們來家宴飲。在南部的幾洲中，以南卡羅蘭納（South Carolina）貴族氣最重。他們自己有一部憲法，而且有一個時期他們自己有一種爵位制度。査爾士敦（Charleston）是南方最繁華的城市，爲音樂、繪畫、戲劇的中心。這些大地主們，雖然住在遠僻的地方，但是他們與倫敦都很熟，有些是在歐洲大陸受過教育的，有些是在英國貴族的中學大學讀過書的。培得（William Byrd）是這裏最大的藏書家，同時也是一個最有學識的人。在英國時，他曾與司威夫特，蒲伯等人熟識。他懂希臘文、拉丁文、希伯來文、同法、意、荷蘭等國文字。他還是美國許多山水的命名人。

住在這裏的人，生活舒適無憂，北方重思想重內省的風氣，在這裏常

不到。就是寫作，也只視為是一種技藝，但是演說，以及一切農村實際問題，如種植、土壤、畜牧等，却是他真正注意的。他們出了不少的政治家。這一點也容易了解，因為每一個地主所擁有的一片大土原，便是天然的一個政治家溫室。他們的是一個新國，每一個問題都得由自己想出答案，從疆分地界起一直到保管奴隸的政策同方法。因此他們都有深厚的政治知識，就是女人都具有極精緻的政治頭腦同豐富的政治知識。

但是在階級思想深入人心的南方，却產生了傑佛生那樣一個政治家。傑氏自幼就同情貧苦的人，所以當他發動改革時，他的改革贏得了大地主們的仇恨。傑氏對於平民的智慧，具有深刻的信心，他努力於平民教育。美國政治思潮之建立，就是基於這種對於普通人民的信任。

（五）西方　斐爾達非亞是美國最大的城，同時也是西方的門戶，也是思想的中心。這裏最著名的，便是巴屈門搜集的各種植物同威爾生搜集的鳥。除了這兩位名人外，還有名小說家布乃根勒基（Hugh Henry Brackenridge）。他的小說，Modern Chivalry，是第一部在阿利根尼山（Alleghanies）以西寫的小說。

西方的這些城市，都屬於一八零三年的聯盟。其中以懇塔基（Kentucky）為最先進，其次則為田納西（Tennessee）與勒克星敦（Lexington）。勒克新敦是西方最大的城市，為德蘭斯斐尼亞大學（Transylvania University）的所在地，西方最早的報紙同印刷所也在此。西方書籍很少，但是在勒克新敦各樣書都有。

西方是一個富於聲色富於異同的地方。懇塔基就有一個城名惡漢港，因為這裏多半的人是殺人犯同強盜。這裏許多人所信奉的宗教也是富於刺激性同熱狂的。

二、當時的名人

（一）傑佛生　在傑氏的言論裏，我們可以看出一種以前美國人未曾表示過的思路。傑氏相信平民的智慧，同他們光明的前途。他曾經在法國住過五年，但是他的頭腦在美國老家時就已經養成定形。當他幼年在家讀古英文時，他就很讚撒克遜人自最初就尊重人權同自由的性格。但是這個古老的理論在近代並不會有人把它實行，所以他在法國五年，勸勉法國人緩緩進行改良的計劃，而法國人也求他的指示同幫助，結果是法國人所教給他的遠不及他給與他們的多。

他相信美國是唯一能實行民主的國，因為美國人未曾經過飢餓的壓迫，沒有苛政的重担需要消除。美國的人，又都習慣於工作同自賴，有豐富的常識，慣於為他們的利益作戰。他們也知道他們的責任。血統的複雜使他們習於寬容，而且他們習於代議制的政府。

他在法國所見一切使他更相信惟有共和制政體是不與人類權利相衝突的。歐洲各國的貧富不均，同窮人的困苦，他越看得多時，越使他覺得美國習俗之可貴。不過當傑氏回到美國時，他發現他的信仰，却不為美人所重。

（二）鄧祿普（William Dunlap）　一八〇〇年紐約最忙的一個人便是鄧祿普。鄧祿普只有一隻眼睛，可是他多才多藝，既為戲院經理，又是戲劇作家，畫像家，同時他還以所著的藝術家傳著名。此外，他還寫小說，寫日記，同朋友來往談天。所以，他非但是最忙，而且朋友最多。這個人曾被譽為美國戲劇的祖宗。

鄧氏年青時，曾在歐洲學畫，那時在歐洲有一位享盛名的美國畫家，韋斯特（Benjamin West），吸引了許多美國青年到歐洲去跟他學習。韋斯特出身貧賤而成名，成為歐洲貴人最寵幸的畫師。英國著名畫家雷諾爾茲死後，便由韋斯特繼任為英國皇家學會（Royal Academy）的會長。

韋斯特門人中最出名的便是屈倫卜爾（John Trumbull）。屈倫卜爾是虛榮心最重最好勝的人。他不顧旁人意見，在紐約創立了一個美國學會，大為鄧祿普等人所不滿。後來屈倫卜爾往歐洲從韋斯特學歷史畫像，在那裏他遇見了傑佛生，得了傑氏的賞識，被邀到巴黎。屈倫卜爾一躍成名，法國的畫家大衛（David）英國的瓦波兒（Horace Walpole）同德國的哥德都十分讚賞他。

鄧祿普還有一個年青朋友，名字叫作華盛頓歐文（Washington Irving）。一八〇二年紐約的 MorningChronicle 上登了一些署名 Jonathan Oldstyle 的文章。這時美國的雜誌上，文藝性文章甚少，這些文章登出後，即爲他報所轉載。這些文章中，有幾篇論及當時劇壇的，引起了鄧祿普同他人的注意與稱讚。在問起來，方知筆者眞名是歐文，是一個未滿二十歲的青年。

歐文的父親是一個蘇格蘭商人，家住紐約。在政治方面，他們是擁護聯邦主義的；在宗教方面，他們是法國宗教改革家喀爾文（John Calvin）的忠實信徒。這時歐文正在專攻法律，是一位豐姿俊秀的美少年。他性格既好，人又聰明，擅於交際言談，所以甚爲諸兄所愛重。他的幾位老兄也都是各有成就的人物，而且都願幫助這位愛弟，得到適合他個性的愉快生活。由於家庭的空氣同習俗，歐文是一個漢米兒敦的信仰者，但是他對於政治宗教等問題並無眞實濃厚的興趣。他眞正的嗜好，是古物、舊俗、高爾德司密士（Goldsmith）式的流暢優美文章。他愛遊記，對於英國種種，他都非常熟悉，每每喜歡到河邊去，看泊着的船，該想像神遊，到那個在他腦中已熟悉的地方。

不久，歐文果然到了歐洲，那是因爲他有一時精神身體都不好，有肺病嫌疑。到了歐洲，他漸漸恢復健康，他遊歷各處，而且攻讀法文、意文，決心從事學習寫作，每天作日記，用心描寫他見到的人物景緻。二十三歲的那年，他回到了紐約，在社會上很出風頭。他又恢復了他對於戲劇的興趣，同戲劇作家兼演員配恩（Howard Payne）爲友。配恩早慧，是美國演員中第一個上英國舞台的，歐文雖學法律，但是只是掛名而已。他的幾位哥哥都幫助他，使他可以隨心的同朋友們閒談遊歷，或是帶着槍同箭子，到古老的赫德森河邊聽傳說故事。他自然還寫作。他同他的朋友們組織出版了一種雜誌，名Salmagundi，但是更重要的是由這個雜誌歐文寫了他的「舊紐約史」，第一本表現了美國最高文藝天才的書。

鄧祿普還有一位朋友，値得一提的，即是小說家白朗（Charles Brockden Brown）。白朗是第一個以文字爲生的人。鄧祿普曾爲他畫像，後又爲他作傳。鄧氏沒有很高的繪畫天才，所寫的戲劇也無多大價値，但是他是當時一個推動文化有力量的人，對於介紹法國、德國戲劇，和美國戲劇的發展，他的功績尤大。

（三）奧杜朋（John James Audubon）　這一章專門敘述美國最大的鳥學家，奧杜朋。在奧杜朋之前，美國曾有威爾生，一生致力於鳥的搜集與分類；奧杜朋是法國人，於一八〇三年到美國。他所搜集的成千的鳥，而所繪製的圖，在英國出版，獲得世人最大的興趣同敬仰。

（四）歐文在英國　一八一五那年，歐文已是三十二歲了。這時他的書Knickerbocker出版已經六年，歐文在紐約，沒有一定的工作，更沒有什何深刻的興趣。他的未婚妻賀夫曼小姐（Matilda Hoffman）已死，在政治場中，他是爲人所歡迎的，因爲他根本沒有堅決的政治主張，但也因爲如此，政治活動不能吸引他。他覺得一切希望他都沒有，他須要改變他的生活。那時他有一位哥哥在英國利物浦，他想去看看他的哥哥，因此他便又到了英國，他沒有想到這一回他會在歐洲一住十七年。

當他的船到利物浦時，他就聽到拿破崙失敗的消息。拿破崙失敗了，英國人都覺得精神上除去了一個重担，從此以後，他們又可以安於他們習慣的生活，讀他們所愛讀的書，如同各脫的同歐文在英國所寫的那些書。但當歐文初聽到滑鐵盧戰勝消息時，他沒有感覺到拿破崙之敗，對於他的文名同他作品的銷路，是有怎樣的一種關係。

他在英國並不缺少朋友，他的Knickerbocker獲得了柯勒列基、科倫、司各脫等人的讚譽。他遊歷英國各處，又到蘇格蘭，在司各脫家裏做了四天客人，又到詩人彭斯（Burns）家鄉，同一個曾與彭斯熟識的木匠談了天。到牛津去的長途馬車中，他遇見了一位龐大的紳士，歐文對他發生了興趣，沿途他就描寫他，這就是後來他書中的“Stout Gentleman”。歐文愛古的嗜好，在這裏處處得到滿足。一所如畫的村莊，一棟古舊的華廈，華廈內褪色的織錦壁衣，都蘊藏着種種故事，足供採訪者搜求留連。就是在這樣一種氣氛中，歐文寫了他最出名的「雜記」（Sketch Book）和他的

(Bracebridge Hall)他的有韻節的散文，恬靜的幽默，輕盈的筆調，加上平穩如夢的嫵媚使得他的雜記在英美同樣獲得最大的成功。素來看不起美國文壇的英國人，驚異美國人能寫出如此優美的文章。在文學方面，素來自卑的美國人，這時感覺到無比的驕傲，在歐洲大陸，歐文的書也有了德法譯本。歐文的兩種短篇名著，Rip vanen Winkle 同 The Legend of Sleepy Hollow，也都寫於此時。

在巴黎，歐文遇見了他的老友配恩。歐文自幼就是一個熱心戲劇的人，這時配恩又激起了他的興趣。他同配恩合作，寫了兩篇戲劇，沒有得到什麼成功。他又讀西班牙戲劇家Calderon。的作品。這樣，也就讀了西班牙文，由此又想寫一本哥侖布傳，一八二六年他便到了西班牙。

（五）柯柏（James Fenimore Cooper）的第一期 柯柏與歐文一樣，也是紐約人。他小於歐文六歲。他的父親是大地主，所以他自小就生活優厚，但是他愛讀書，熟讀莎士比亞，愛讀歷史同軍事書籍，他很愛看小說。有一次，他戲與人賭，說他若寫出一本小說，一定勝於當時流行的那許多說部。不久，他果然寫了一本小說，名Precaution，隨後又寫了一本，名Spy。這本小說出來後，風行一時。柯柏是一個熱烈的愛國者，他也十分了解印第安人。崇拜他們不屈不撓的人格同他們各種的美德。他崇拜法國的拉非夷脫，以後他到巴黎時，與拉氏成為好友。在自然界內，他愛森林，更愛大海，對於航海，他有深長的經驗，他也學得一部豐富可驚的海上術語的字彙，供他作小說時使用。他是一個不很經心但快捷的作家，誇大，不正確是他常有的過犯，然而他的作品直截，有力，動人。在以後的三十年中，他寫了三十三本小說，同許多別的書，小說各類俱全：簡單的傳說，冒險故事，歷史故事，諷刺小說，世情小說，種種都有，優劣自然也不同。柯柏取材多自美國，他的特性是青年人的熱情同崇高的信念。

（六）布理安特（William Bryant） 柯柏住在紐約，因為在那裏便於與書店接洽。他並且在那裏設立了一個小小俱樂部，名「麵包與乳酪」，時與友人在那裏聚餐。這時的紐約，還是一個奇異的大城與鄉村的雜和。紐約這時已經漸次代替費爾達非亞為文藝中心，許多因政治而逃亡的人也在此獲到安全，它又是投機者同發富者的活動地，但是同時許多商人都是來自田間，仍保持着農村習慣，所以最熱鬧的百老匯路上，還可以看得見農莊。

這時歐洲的神聖聯盟正在圖謀恢復西班牙政權。美國熱心人士却想聯合起新世界各共和國來抗拒歐洲中古時代的遺毒，在紐約的克雷（Henry Clay），即是努力於這件事最熱心的一個。他想使西半球成為一個自由高尚的文化基地。克雷許多演詞，都譯成了西班牙文，在拉丁美洲各處宣讀。

布里安特是第一個美國詩人，對於拉丁美洲各國感到興趣的，後來他曾經訪問墨西哥同古巴。他曾長期担任晚報主筆，在那個報紙上他常討論美國與拉丁美洲的關係，由此，北美的人，漸漸注意到拉丁美洲的文化。不過，在一切文化方面，北美與拉丁美洲都未能獨立，他們都惟英國的馬首是瞻。英國却又視美國為野蠻國，而且故意誣蔑美國，作種種謠言謊騙英人。英國的目的也許是為想阻止英人移民往美，或想遏止英人求共和政體的願望。

布里安特的詩，不能算是頂偉大，但是他是第一個完全表現了美國人內在情緒的詩人。潔白，自然，明簡，是他的特長，他描寫美國田園風景在美國人的情緒。以前的美國詩人，除了偶然有幾首這樣的詩外，都缺乏這種美國獨特性。非但如此，他們似乎願意忘記他們的本國。布里安特寫詩的範本，也得自英國，但是他的情緒是美國的，這是使外國人看重他的一點，也是使英國人對於他略有興趣的原因。很少的美國人，即晉上歐洲後，仍能保持他的美國風格。布里安特却不是這樣。

他於三十一歲到紐約，此時他已印出了一些他最好的詩。他一生都寫詩，可是以後的詩並未勝於青年時所作。布里安特還是一位植物學家。其他美國詩人摹寫每用舊例，可是他總有新創。

、他的詩印行後，即為美國人熱烈接受。這時柏爾（Aaron Burr）還比

在紐約。他在政治上雖失敗，但還是有生氣，聰明俏皮，從不抱怨他的損失。他同布里安特常見面，他們兩人同有對於歷史傳說的嗜好。

三、頤陀馬克河之南

這一章，又是綜合論這個時期中葉南方的情形。南方的約翰亞當姆士，傑佛生，都是心力廣博興趣多方的大政治家，他們過世後，新起的人如韋布斯特（Webster），卡爾溫（John Calhoun），同克雷（Henry Clay）這些人，涯岸便遠不能及前人。南方原來是產生偉大的頭腦最多的地方，現在却越來越閉關自守，不問世事。他們的孩子不再送往國外或北方求學，也不請北方人為家庭教師，連歐洲來的人，都避而不往南方。

在文藝方面，自然也停頓了。一個原因是南方城少人稀，受教育的人散佈很遠，戶外生活不適宜於思慮。可怪的是，在這種情態中，南方俱然還產生了如蘭道爾夫（JohRandolph），基（Francis Scolt），開納第（John P. Kennedy）這些文人。開納第可稱為南方的歐文。他是歐文的好友，有一次曾與歐文同作馬上的長途旅行，他模倣歐文的Bracebridge Hall所作的Swallow Barn，成為南方文體的模範。

南人重事功，所以他們最擅長的還是政治法律思想。在他們看來，思想之重要也因為它是動作之準備。毛萊（Matthew F. Maury）所著的海的地文學一書也是專為活動而預備的。他們喜歡歷史浪漫史尤甚於小說，因為他們看他們的時代遠不及革命時代同殖民時代的光榮。他們的興趣是軍事的，愛國的。他們忘記不了他們中間曾出四位總統，他們是有黨有派的。他們喜歡司各特，因為他的小說內最重要的一點就是對於家庭，族，同土地的忠實。

四、一八四五年左右的幾位作家

（一）查爾士敦與西南：席門思　南方以查爾士敦（Charleston）為知識生活水準最高的城市。一八二七年所出的Southern Review使此處成為作家和科學家聚集的中心。作家們大都非常愛好希臘羅馬的文學，莎士比亞，洛克，愛迪生，蒲伯等人。對於其他各國文學他們也很熟悉。在學問，思辯，同文章風格的華貴上，他們可比英國的權威雜誌而無遜色。可是他們究竟具有南方文藝的特色，但是，他們的還是律師的文藝作品，與文人的詩人的作品不同，而他們自己，也不願意被視為僅是文人。

席門思是這裏一位多方面的作家，他的小說尤為著名，為玻（Poe）以外美國最好的小說家。他對於歷史有濃厚的興趣，關於卡羅乃納州（Carolina）的各種生活情形都熟悉，然而美國人還是崇拜司各特而不崇拜他。

（二）歐文與柯伯在海外　當禽鳥學家奧塗朋到英國，到處為英國學會選舉會員的那年，歐文正動身往西班牙去，柯伯則才來英國。這是一八二六年。歐文的往西班牙，對於他的生活有絕大的意義。未去以前他在巴黎，他感覺作品沒有一定的題目，生活無聊，後來因讀了西班牙文，適於是時拉弗雷特Navrrrete出版了他關於哥倫布的巨著，美國駐西大使便請歐文來翻譯這書，檢閱之後，歐文感覺到拉氏的書還不過是一種材料而已，所以他把原書擱開，自己另寫一本。由此歐文又開始了一個堅定生產的時期，他完全為西班牙古文學的華麗與沈雄所傾倒。寫完了哥倫布傳後，他又寫了其他的書。他遊歷西班牙各地，在Granada時，住在玫瑰花叢中，連日裏都聽見夜鶯歌聲的地方，他也遇到了有說不完故事的女人。

柯伯在英國住了數年便往巴黎，在那裏寫了他的名著「草原」（Prairie）柯伯在巴黎七年，聲譽日隆。一八三三年時，他的每一本新小說同時在歐洲三十四個城市出版，有土耳其，波斯譯文。他在歐陸的名聲，比較在英國的大。在大陸上，他的名字為民衆所週知，而且他不僅得到歐洲最偉大的小說家同批評家的讚揚，他還影響到幾代的作家。他最不喜英國人對美國人的蔑視，他熱烈同情法國革命同波蘭革命。他是一個最愛美國的人，可是在美國，他遠不及在國外受人歡迎。

（三）南方的玻（Edgar Allen Poe）　當歐文同柯伯在國外時，玻已經由他的養父愛倫（John Allen）撫養成人。十七歲那年，聰明美秀的玻進了大學，他的生活習慣都很正常，學校視之為模範生。他對於政治很冷

淡，不信仰民主的學校裏很用功，增進了不少學識。但是並不是一個用過繼續不斷苦功的學者，所以玻以後賣弄學問，便常遭批評家的譏諷。

但是他的看去似乎很燦爛的青年展望，其實是建築在沙灘上的。他與他的養父感情破裂，連日常的費用都取不到。他有時無法而賭博，想贏或還債，可是他總是輸。尤其不幸的，是他的養母此時又死。他受了這些刺激，精神漸漸異常，家庭遺傳的神經病乘機而發。這種病態的表現便是過度的飲酒同如同瘋狂似的求名。他表現他自己爲一個拜倫式的英雄，他喜歡被人視爲詭祕神妙。可是，使他成名的資本還是他的文才，他的詩與小說都得到了普遍的認識。以性格同天才而論，他是屬於柯勒列基，拜倫，雪萊一派的，但很早他就不事模倣，而自由的表現他的個性。在他的小說同故事裏，他是用憂鬱柔和的韻調，寫出人間的罪惡。那裏面的恐懼，神祕，幻景等成份，常使人聯想到狄昆塞的散文。對於寫作陰森可怕的故事，玻具有絕頂的能力，原因是陰暗沒有日光照臨的背景，正是他自然的想像；主角的神經質，也正是自己的感覺。他是一個就於夢想的人，在夢想裏才得到解脫。因了他的這些特性他便得到一種異樣的成功：凡是一切最不可能非遙用人所能相信的事物，由他表現出來，都變成最自然最可能。

五、一八三〇年到一八四〇年

（一）西方　西方的開發，同西方的進展，都後於東方，所以西方也殊異於歐洲。一八三二年，歐文在歐洲作客十七年之後，倦遊返國。這時歐文業已成名，他在歐洲所得的種種榮譽已經征服了他的國人。回國之後，他的朋友們都請求他用美國的題材寫書。這樣，歐文又週遊美國，游蹤所至，以西方最激動了他的想像。他最引爲愉快的，是他得了機會觀察了解印第安人。

這時正是移民到西部居中一帶最熱烈的時候。由東方，由南方，人民浪潮一般的擁到了米西干，威司康新，意理諾爾，同印第安挪。這些地方的森林都變成了城市同鄉鎮。以前的移民拘守於河流之旁，現在他們都拿着廣大的草原。他們要地，種玉米，種棉花。擁地慾一時傳遍了人心，誰都，丟下本來的工作想去佔一塊地。在很快的時候，這裏便有了城鎮，出會採買。當一個地方漸漸要够得上稱爲一個城市時，那個受了教育的移民便要去發揚他腦子裏的希臘知識，要不他的太太就要搜求她記憶中的小說，直到他或是她搜到了一個好聽的名字，才給這個新城。

所以在這裏，他們自種他們所需要的糧食，自作他們所需用的木器衣自織他們所穿着的布類；而且還由他們自己選出這些農人與技工中，選出他們的領袖。這時的美國總統傑克生（Andrew Jackson）就充分代表了美國西部自給的能力。另外還有一位出身西方的總統，林肯，這時正在伊利諾州長大成人。一八三二年詩人布萊安特在南伊州碰到一個高大粗拙的大孩子，說話爽直可愛，這人就是林肯，在當時也是遠近聞名一個公正律師。

西南情形却不同，那裏還是一片毫無拘束的神秘，直到葛蘭（Josiah Gregg）把這個地方介紹給商人和遊客。葛格自己就是一個商人。他的「草原地帶的商業」，是一本極好的描寫西南人民生活的書。葛格之外，還有畫家凱特林（George Catlin），曾在印第安人中住了八年，畫了許多印第安人的像同圖畫。凱特林畫告我們印第安人的外表同生活。採求他們內心的有司古兒克拉夫特（Rowe Schoolcraft）。表面上看來，每一個印第安人都是一個戰士，但是司氏深入一層，採討他們的思想同感覺，他們的詩，哲學，信仰。他所搜集的印第安人各部落的故事才表現了印第安人對於生命、生死、夢幻、宗教、同倫常的關係。無數以印第安人作題材的書，都根據了凱特林的畫像同風俗畫而描寫，但是印第安人的傳說故事信仰等等，是由司氏的作品中才漸漸流入美國文學。

（二）紐約：稠桅　一八二九年傑克生任美國總統，他的平等自由思想，找到了發揮的機會。他以他超人的精力，鼓動全美人民，勇往前進。新得平等機會的平民，同他們享受自由的方法與舊社會的習慣同人民，處處造成種不調和的現象。

爲戰亂壓迫所苦的歐洲人民，遙慕美洲自由富庶的光輝，由歐洲各國各處，都來投奔美國，一八三十年左右，可算是歐洲移民來美達到最高潮

的時候。他們到了美國，所有見的果然是一片新景象。他們看見美國人生活的舒適，也驚訝美國人作事的快迅。他們在這裏不受到任何拘束，連紳士和平民的界限都已給傑克生打破。

但是平民雖得了許多新的自由，他們卻不容給自己添上了許多拘束同恐懼。他們常常不知道如何說話行事，他們怕人笑，他們給他們自己加上許多拘束的道德觀念，可是在紐約，求財富的慾望，卻又表現得如瘋狂。這種情形，為原來一班士紳階級所厭惡痛恨，可是他們只能抱怨同嘆息。歐文同柯柏還時都已回美，他們兩人，都看不得美國這種新的變換，尤其是柯柏那個愛國者，在歐洲寫書為美國人作辯護，回到祖國後，看了一切情形，他就要批評。一般的人卻不能忍受批評。美國的好與不好，都應當是好，誰爽快說了真話他們就攻擊誰。因此，柯柏在紐約，越來越為衆人攻擊的目標，結果他只好回到他兒時的家鄉，過着閒適的生活，繼續寫他的小說同遊記。

（三）威利斯（N. F. Willis）　這一章敘述美國專門寫輕快娛人的信札和小說的作家威利斯。威利斯也曾往歐洲，但是他的人生觀既不如柯柏之嚴肅，他又不似歐文富於浪漫的懷古的心情。他所最重的是現在的快樂。他永遠是快樂的，好脾氣的，合適當前情勢的，所以歐洲人很歡迎他，他見到了許多歐洲名人，受到許多人的招待，他寫回的信札同故事，又在美國得到很多的讀者。

（四）玻在北方　這一章敘述玻所辦各種雜誌。因為普及教育的執行，增加了讀者同讀物。玻因此需求而辦雜誌，他寫了許多批評文章。論布里安特，白朗寧夫人，洛威司，霍桑幾兩都表示獨特的見解，但是玻的範圍甚狹，判斷力無定準，所以他雖是有十分能辨別的頭腦，還是不能算為偉大的批評家。此外玻還寫為當時人所歡迎的以一個美人之死為題材的小說。

六、一八四〇年以後

這是全書最末的一章。著者歷數本書中曾經敘述過的重要作者在一八四〇年的情形。多半的人，如歐文、柯柏、布里安特等人，都已經寫成了他們最重要的書籍，雖然他們都還在繼續工作。歐文住在赫得森河旁一所小小的荷蘭式的房子裏。這裏已是愛好文學的遊人所必至的地方。他們一致承認歐文是這一個時期內的第一名作家，一半因為他在這個時期中最先成名，一半因為他對於青年作家的絕大影響。柯柏同布里安特，以及還有許多文人，同鳥學家與畫朋，都住在赫得森河兩岸。我們可以說，這時美國文藝界的重心，就是在赫得森河畔。

他們這些人，在美國整個的一部文藝發展史中看來，都還是過渡時期的人物，因為他們所反映的這個時代的美國，只有在政治方面已經脫離了英國而獨立；在思想與情緒方面，他們卻還是保持着殖民地仰望着宗主國的關係。歐文是一個百分之百的英國作家。柯柏雖然有極堅決的民主主張，但是在性情的傾向方面，他至終保存封建制度的懷戀。就是詩人布里安特，他的美國個性都還是隱藏在對於英詩的模倣下面，未曾得到充分的發展。但是在政見上，他們完全同他們的時代一樣，同情一切共和運動，他們充滿了信心、快樂、同希望。就是善於挑剔的柯柏都絕不懷疑美國是要領導全世界的。

但是在這個時候，在全美的各處，尤其是新英格蘭、波士頓、劍橋、康各，同查爾士敦這幾個地方，又在產生出新的畫、詩、音樂。在紐約，兩位大才作家同時在養成，這是惠特曼（Walt Whitman）同梅爾斐爾（Herman Melville）。除了這兩人外，還有司的芬斯（John Lloyd Stephens）美國最偉大的遊記專家。

同時，在柯柏同歐文所不喜歡的新英格蘭，就是波士頓，劍橋，康各那些地方，產生了一種新的文藝運動，影響之大，及於全國，它的最著名的人名是愛默生、霍桑、同梭羅（Henry Thoreau）。紐約後來固然繼續而遠非爲美國文藝中心，可是在這個時候，波士頓無疑的在新英格蘭文藝運動中，佔有一個獨特的地位。

本書最顯著的優點是它取材的豐富，整個美國的地方，是一幅不小的

局面，四十餘年的人事同變遷，是一個不很短的時間。但是，在這廣大幅員內的情形，在這時間內人物的動作關係同興替，思潮風尙的變遷，作者無一不詳盡搜羅，毫無遺漏的供給讀者，似乎作者會說，他書的內容，沒有一點沒有根據。這是眞的，無論翻開這本書的那一頁，讀得幾句，就可知道作者句句話都有來源。非但如此，當你再讀得多了些時，你就會覺得，作者滾滾不盡的材料在每一句話後面爲它作着支撑，使得你應接不暇，使得你驚愕，感覺到作者太豐富的資料漲破了他所寫的這本書。借用一句西洋成語，我們可以說，這本書是充滿了資料，正如一個雞蛋是充滿了豐富的食糧。不過，假如我們要再正確點，我們可以說，食糧豐富的程度，至於撑破了雞蛋殼！

所以，本書最大的優點就暴露了本書最大的弱點。搜集豐富的資料，是寫任何種歷史書的人首先必須做到的第一步，這一步完成後，第二步便是資料的運用，因爲龐雜的資料，需要整理，綜合，删剪。本書作者的目的，無疑的是要用一種悠閒的，談話的態度，抒寫這數十年間政治、社會、學術界、文壇、藝壇的情形同變遷，更以與這時代種種有關的人物，栩栩如生的安插在他們自然的背景的前面。這原來是寫這樣一種書所能採取的最好的方式。可惜的是，作者對於他所有的資料都興趣很大，只怕讀者得到的不够多，或不够明瞭種種事情人物的微小關係，所以不很捨得用他的剪子，而其結果正如一個不很捨得用剪子的園丁一樣，讓寄生的枝藤，埋沒了大樹，使得大樹的高頂不能顯露地在空中搖曳，讓衛矛藤隨意蔓延，不成格局；讓冬青枝冲出冬青籬笆的平頂上；使得遊園的人，入園所見，是一片蔓草長藤，近於無雜的現象，而不是高木扶疏，小花吐豔怡悅引人的景緻。

可是這是一本歷史書，技術上的缺點不能掩遮本書的價值同作者的貢獻。對於我國的讀者，這本書更當有意義。美國是民主的祖國。民主是在一種甚麼土地上，一羣甚麼人當中產生出來？它是在一種什麼的風氣中長成？它在那裏，遇到了甚麼挫折，受到了甚麼鼓勵？它可能有什麼不良的結果？這種不良的結果如何才能消除杜絕？傑佛生相信，只有美國能實行民主，因爲只有美國人，精神上沒有受慣苛政飢餓的壓迫，只有他們，習慣於工作，自賴；習慣於爲他們的利益作戰。所以，在一個社會裏，怎樣才能培養出眞正的民主，怎樣叫只能喊民主，或是借民主之皮而掩護專暴之實。這是値得現在大呼民主的我國國民深察思慮的事情。

一個古國有古國的尊嚴，一個新國有令人興奮感動的生氣。社會現狀永遠太苦人，人就常常想像烏託邦。美國曾經是千萬個歐洲痛苦生靈的烏託邦。可幸的是，在有些地方，在有的時候，這個烏託邦竟然成爲現實。到那裏的人，如同他們所呼吸的空氣一般自由，他們的生活，需要如同蜂蟻一樣的緊張，繁忙，可是同時他們又如同上帝一般的可以隨意創造。所以，讀這樣一本書，除了增進我們對於美國的認識外，還可以給我們一種啟示。